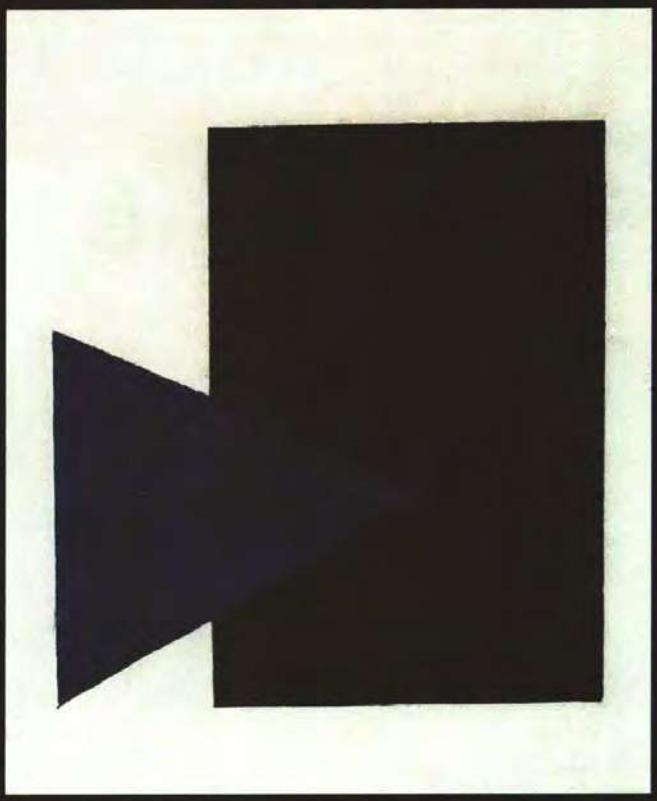
felsefe logos



kimlik ve tanınma

aras ergüneş • hegel'in erken dönem eserlerinde 'tanınma uğruna mücadele'

çiğdem yazıcı • heidegger'in tarihsel bir halk-volk olma anlayışında kimlik ve ırkçılık meselesini yeniden düşünmek

damla uçak & songül demir • butler'ın hegel okuması: tanınma ve evrensellik

iris marion young • sevginin emeğinin tanınması: axel honneth'in feminizminin değerlendirmesi

robert pippin • tanınma ve uzlaşma: hegel'in jena fenomenolojisindeki gerçekleştirilmiş özne

terry pinkard • tanınma, toplumsal ve politik düşüncenin temeli olabilir mi

anna elisabetta galeotti • tarafsızlık ve tanınma

70
2018/3

felsefelogos

Yıl 23 Sayı 70
fesatoder yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Tanzer Yakar
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar
Sayı Editörü: Aras Ergüneş
Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Michael Löwy
Prof. Dr. Metin Toprak
Kapak Resmi: Suprematism with Blue Triangle and Black Square, 1915, *Kazimir Malevich*
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Baskı
Yazın Basın Yayın Matbaacılık Trz. Tic. Ltd. Şti.
Çevre Sanayi Sitesi B Blok No: 38-40-42-44
İkitelli-Başakşehir/İstanbul Tel: (0212) 565 01 22
Sertifika No: 12028
Genel Dağıtım
UMUTTEPE YAYINLARI
Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. **felsefelogos** ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Aras Ergüneş • Hegel'in erken dönem eserlerinde 'tanınma uğruna mücadele' 7
Çiğdem yazıcı • Heidegger'in tarihsel bir halk-volk olma anlayışında kimlik ve ırkçılık meselesini yeniden düşünmek 19
Damla Uçak - Songül Demir • Butler'ın Hegel okuması: tanınma ve evrensellik 33
Iris Marion Young • Sevginin emeğinin tanınması: Axel Honneth'in feminizminin değerlendirmesi 45
Robert Pippin • Tanınma ve uzlaşma: Hegel'in jena fenomenolojisindeki gerçekleştirilmiş özne 63
Terry Pinkard • Tanınma, toplumsal ve politik düşüncenin temeli olabilir mi? 79
Anna Elisabetta Galeotti • Tarafsızlık ve tanınma 91
Mahir Kalaylıoğlu • Teorik ve siyasal kabullerimiz üzerine eleştirel yorumlar: kartezyen ve ortodoks 105

Özetler/Abstracts

Sunu

Hegel'in Fichte'den devralarak geliştirdiği özne tanımında, özneleşme sürecinin en temel öğesi 'öteki' ile karşı karşıya gelme sürecinde ortaya çıkan çatışmadır. Hegel'in 'tanınma mücadelesi' biçiminde kavramsallaştırdığı bu özneleşme tanımı filozofun erken dönem yapıtlarından itibaren modern toplumun kalbindeki çelişkilere dair çözüm arayışlarının da merkezinde yer almakta. Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde öz bilinçli özneler olarak, öteki ile kurduğumuz çatışmalı ilişkide nasıl özne olduğumuzu anlattığı satırlar, 'tanınma kuramı' çerçevesinde en çok referans gösterilen metinlerdir.

1990'lı yıllarla birlikte Hegel'in tanınma yaklaşımı, güncel politik ve kamusal tartışmaların ışığında yeniden güncel bir boyut kazandı. Charles Taylor'un Tanınma Politikası makalesi çevresinde başlayan tartışmalar; kimlik politikaları, çok kültürlülük, feminizm, farklılık politikası ve adil dağıtım gibi bir dizi güncel tartışma alanına tanınma kuramı çerçevesinde yeni cevaplar geliştirilmesine neden oldu. Bu bağlamda 'tanınma' hem psikolojik ve kişisel hem de toplumsal ve karşılıklı iki düzeyde ele alındı. 'Tanınma kuramı', kimlik politikaları ve dezavantajlı grupların hak talepleri açısından alternatif bir yorum olanağı sunduğu kadar, adil dağıtım gibi ekonomi temelli bir talepte ya da bireyselleşme gibi psikoloji temelli bir talepte de güncelliğini korumayı sürdürdü.

felsefelogos bu sayısını 'tanınma ve kimlik' konusuna ayırırken 'tanınma kuramı'nın hem kökensel boyutlarını hem de kuramın güncel politik-akademik dünyadaki kimlik tartışmalarına getirdiği yorumları okurlarına aktarmayı amaçlamıştır. Derginin bu sayısının editörlüğünü Aras Ergüneş yaptı, kendisine emekleri için teşekkür ediyorum…

S. Ö.

Hegel'in erken dönem eserlerinde 'tanınma uğruna mücadele'

Aras Ergüneş

GİRİŞ

Jena, 13 Ekim 1806'da Napolyon orduları tarafından işgal edildiğinde, Napolyon'un atının üzerinde şehre girişine şahitlik eden Hegel, aynı gün Niethammer'e gönderdiği mektupta bu tarihsel anı "atın üzerinde ilerleyen dünya tini" biçiminde satırlarına dökmüştür (Hegel, 1984:, s. 114). Alexander Kojeve, Hegel'in Prusya'nın Napolyon ordularına kaybetmesi ile sonuçlanan Jena Savaşı'na dair bu ifadenin Hegel'in bu savaşı tarihin sonu olarak gördüğünün ispatı olarak yorumlar: "Çevremde olup bitenleri ve Jena Savaşı'ndan bu yana yaşananları gözlemlediğimde, Hegel'in bu savaşı tarihin sonu gibi görmesinin ne kadar doğru bir tespit olduğunu anladım. Savaş esnasında ve sonrasında insanlığın öncüleri hemen hemen insanlığın tarihsel evrimi içerisindeki en üst sınıra ve amaca ve sona ulaşmışlardı. Bu savaş ile birlikte, Fransa'da doğan Robespierre-Napolyon öncülüğündeki evrensel devrimci güç, etki alanını genişletmiş ve yayılmıştı."(Kojève, 1980:, s. 160) Kojeve yirminci yüzyılın en önemli Hegel yorumcularından biri olarak görülmesini sağlayan eseri *Introduction to the Reading of Hegel Lectures*'da,, Hegel'de mutlak tin'in kendini tamamlanmış bir biçimde ifade ettiği tarihsel moment olarak görülen bu an'ı aynı zamanda filozofun ortaya koyduğu efendi-köle diyalektiğinin de aşıldığı (aufheben) biçiminde ele almıştır. (Kojève, 1980:, s. 44) Kojeve, öncelikle Hegel'in mutlak tin'in tamamlanmış biçimini Jena Savaşı'na koyutlayarak, tarihin sonu konusunda aceleci davrandığını düşünse de, sonraları, özellikle 1959

yılında yaptığı Japonya ziyareti ile görüşleri değişmiştir ve tarihin sonunun aslında Hegel'in doğru tespit ettiği tarihte başlayan ancak henüz tamamlanmamış bir süreç olduğunu ifade eder.[1]

Kojeve'nin efendi-köle diyalektiği temelli antroposentrik Hegel yorumları kendinden sonraki Hegel yorumcularını da bir hayli etkilemiştir. Özellikle Napolyon'un şahsında somutlaşan mutlak tin yaklaşımına yaptığı vurgular. Hegel sonrasında liberal ve komünitaryen Hegel yorumcuları arasında Hegel felsefesi içerisinde bir iktidar mücadelesine sahne olmuştur. Hegel'e sıklıkla getirilen liberal eleştiri, devleti bireyin üzerinde konumlandırması şeklindedir. Erken dönem Hegel biyografisi yazarlarından olan Rudolf Haym'ın, Hegel'in Fransız Devrimi'ne olan hayranlığı nedeniyle, filozofu Hristiyan bireycilik anlayışına karşıt olarak devletçi ve totaliter olarak resmetmesi, Haym'ı takip eden liberal gelenek için de faydalı bir alet çantası vazifesi görmüştür.[2]

Hegel özellikle Jena dönemi öncesinde gençlik yazılarında, sonrasındaki liberal muarızlarının eleştirilerine kaynaklık edecek devletçi argümanları barındırır. Hegel'in 1800 yılında kaleme aldığı erken dönem çalışmalarından olan *Alman Anayasası Üzerine* metni, tam Prusya Devleti'ne dair bir eleştiriyi dile getirmektedir. Hegel bu metine şu etkileyici paragraf ile başlar:

> "Almanya bundan böyle bir devlet değildir. ( ) Eski anayasa hukuku hocaları Alman anayasa hukukuna değinirken bilimselliği de göz önünde bulundurarak spesifik bir kavram olan Alman anayasası kavramını öne sürmüşlerdi. Ama bu kavram üzerinde uzlaşamadılar ve çağdaş meslektaşları sonunda bu kavramda ısrarı bıraktılar. Çağdaş anayasa hukukçuları artık anayasa hukununa bir bilim olarak değil rasyonel bir idea ile çelişmez bir biçimde halihazırda empirik olanın ifadesi olarak yaklaştılar ve Alman devletinin ancak bir imparatorluk veya politik beden olarak tanımlanabileceğine inanıyorlardı" (Hegel, 1964:, s. 143)

Hegel'e göre söz konusu dönem Prusya'da tüm feodal biçimleriyle imparatorluk yapısı çökmektedir. Bu nedenle *Alman Anayasası Üzerine* kaleme aldığı bu metinde, çökmekte olan bir imparatorluğun yeniden ama günün gereklerine uygun biçimde bir araya getirilmesinin yollarını aramaya çalışıyordu. Prusya'nın durumunu meyveleri dalından bir bir düşen bir ağaca benzeten Hegel, ancak yine de o meyvelerin aynı ağaca ait olmadığını kimsenin iddia edemeyeceğini söyleyerek, yeni bir anayasanın dağılan imparatorluğu bir araya getirebileceği umudunu taşımaktaydı. (Hegel, 1964:, s. 144)

Hegel'in birleşme konusundaki umutlarını artıran tarihsel fırsat ise filozofa göre Jena Savaşı'nda alınan yenilgi olmuştur. Hegel, Prusya'nın henüz birliğini sağlayamadığı ve çevresindeki Fransa, İspanya, İngiltere gibi devletlerin ya da içerideki Habsburg hanedanlığı gibi hanedanlıkların Prusya'nın kaderini belirlediği bir dönemde Fransa ile girilen savaşın

---

1 Kojeve'nin Japonya ziyareti ile gözlemleri hakkında bkz. (Kojève, 1980:, ss. 161–163)

2 Haym'dan beslenen ve Hegel'i totaliter olarak gören liberal bireyselci düşünürler: Ernst Toptisch, Karl Popper, August Von Hayek başlıcalarıdır. Haym ve takipçilerinin liberal Hegel eleştirileri hakkındaki bir değerlendirme için bkz. (Losurdo, 2004:, ss. 14–31)

Prusya'nın parçalılığını açıkça gösterecek bir araç olacağını düşünüyordu. Terry Pinkard ilk gençlik döneminden olgunluk yıllarına kadar ayrıntılı bir Hegel biyografisi ortaya koyduğu *Hegel* eserinde, bu noktanın altını çizmekte ve Hegel'in Fransa-Almanya savaşını kurulmakta geç kalınmış olan Alman birliğinin sağlanabilmesi için bir manivela olarak gördüğünü belirtmektedir. (Pinkard, 2012:) Zaten Hegel de, *Alman Anayasası Üzerine* metninde bu noktanın altını çizmiş ve savaş durumunun Almanya'ya aslında bir devlet olmadığını kabul ettirdiğini belirtmiştir:

> "Fransa Cumhuriyeti ile yapmış olduğu savaş sayesinde Almanya bundan böyle bir devlet olmadığını kendisi deneyimlemiştir, barış zamanında burnunun dibinde duran gerçekliği, şimdi ancak savaş zamanında daha mantıklı bir biçimde değerlendirebilmiştir." (Hegel, 1964:, s. 144)

Hegel bu dönemde Almanya'ya Fransız Devrimi dalgasının gelmesini umarken yalnız değildir. Savaşın Almanya'yı bir devlet olmaya doğru ilerleteceği de dâhil olmak üzere bu dönemde geliştirdiği pek çok düşüncesinde dostu Hölderlin'in etkisi büyüktür. Arkadaş grupları arasında ortaya çıkan gruplaşmada Hegel, Hölderlin ve Schelling ile birlikte yurtseverler tarafında yer almış ve bu gruba o dönemde devrim sempatizanları olarak bakılmıştır. H. S. Harris, Hegel'in düşünsel serüvenini ele aldığı çalışması *Hegel's Intellectual Development to 1807* eserinde, aynı devrimci ideallerin bu üç düşünürü birbirlerine yaklaştırdığı kabul edilse de Hegel'in farklılıkları olduğunu savunur. Harris'e göre o dönemde kendini gösteren farklılıkların başında Hegel'in Hristiyanlığın toplumsal yaşam üzerindeki etkisi üzerine yapmış olduğu çalışmalar ve ortaya koyduğu düşünceler gelmektedir: "Hegel'in bu noktada dine dair ilgisi kültürde yer alan dinsel gelenekleri gündelik yaşamın içerisine taşımaktır." (H.S. Harris, 1999:, s. 28)

Görüleceği üzere, Hegel'e göre devlet, tinsel-tarihsel gelişim momentleri içerisinde hem bireyin hem de ailenin, ya da Hukuk Felsefesi'ndeki ifade eden yapıp etme serbestinin olduğu Sivil Toplum alanının üzerinde bir konumdadır. Ancak yalnızca bu, Hegel muarızı liberal düşünürlerin filozofu totaliter olarak görmesi için yeterli midir? Örneğin çoğu liberal düşünür için Alman İdealizminin doruğunu temsil eden her iki düşünür arasındaki hattın (Kant-Hegel) bireyselci değil de normatif-toplumsalcı bir hat olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın, çağımızın en önemli liberal düşünürlerinden olan Rawls, yeniden dağıtım temelli adalet teorisini ortaya koyarken Kantçı etik ve politik ilkeleri yeniden ele almayı tercih etmiştir.

Rawls örneğinin aksine, bu kez kendisini komüniter olarak tanımlayan düşünürlerin, Hegel'in Kant'a getirdiği ahlâki ve politik atomizm eleştirisini sahiplendiklerini söylemek de mümkündür. Yine Hegel örneği üzerinden, filozofun çağdaş ve ardıl düşünürler tarafından liberal teori içerisinde, ya da burjuva toplumsal düzeninin kurucularından biri olarak görüldüğünü de olmuştur.[3] İlginçtir ki Hegel'e siyasi liberal

3 Victor Cousin, Jeane Hyppolite, Shlomo Avineri, Joachim Ritter, Eric Weil vb. düşünürler -ki bunlara *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* metni bağlamında Karl Marx'ı da eklemek mümkündür- Hegel'i

sıfatının yakıştırıldığı siyaset ağırlıklı sonraki dönem metinleri, filozofa aynı zamanda liberal düşünürlerce totaliterlik eleştirisi yapılan metinlerdir. Örneğin bu metinlerden en çok alıntılananların başında gelen *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, iki farklı düşünce kampı tarafından da farklı sıfatlarla anılmasına neden olan 'birey' anlayışını ortaya koymuştur:

> "Modern devlet, sahip olduğu muazzam güç ve etki alanıyla öznellik ilkesinin en yetkin bağımsız bireysellik olarak son biçimini almasına olanak tanırken, aynı zamanda onu tözsel birliğe dâhil eder ve bu sayede bireyselliği devlet ilkesinin içerisinde muhafaza eder."(Hegel, 2005:, s. 199)

Hegel'in siyaset felsefesinin temel sorunsalını da kendinde barındıran bu alıntıdan görüleceği üzere, filozof birey ile toplum ya da devlet arasındaki ilişkiyi kendi özgün birey anlayışına uygun bir biçimde yeniden kurmak istemektedir. Modern toplumu bir arada tutabilmek için başvurulan bu yönteme dair ilk örnekleri aslında erken dönem eserlerini dile getirdiği Jena yazılarında bulmak mümkündür. Modern toplum anlayışının temelinde yer alan birey-toplum çelişkisini aşmak Hegel'in en temel motivasyonu olsa da bunu ne bireyi devletin tahakkümüne bırakarak ne de devleti bireylerin serbest iradelerinin toplamından ibaret parçalı-eklektik bir toplam olarak görerek yapmayı düşünmektedir. Hegel bu noktada, kendinden önce geliştirilmiş çözümleri yetersiz bulduğundan[4] bu çabayı gerekli görmüştür.

Bu makalede, Hegel'in siyaset felsefesine getirilen liberal ve/ya komüniteryan eleştirilere/yorumlara dair nihai bir çözümleme sunulmayacaktır. Bunun yanında filozofun özellikle Jena Dönemi yapıtlarında ortaya koyduğu 'tanınma' yaklaşımının birey-toplum ikileminde kendisini eleştiren ya da destekleyen düşünce akımlarına alternatif bir birey anlayışını savunduğu öne sürülecektir. Hegel'in *Fenomenoloji* öncesi Jena Dönemi yapıtlarında ilk örneklerini gördüğümüz 'tanınma mücadelesi' temelli bu yeni birey yaklaşımının öznelliği dışarıda bırakmadan, liberal özne anlayışına bir eleştiri olarak kaleme alındığı Jena Dönemi boyunca kaleme alınan üç temel metin üzerinden öne sürülecektir. Metnin kapsamı, bu bakımdan Jena Dönemi'ndeki üç temel eserinde yer alan 'tanınma mücadelesi' yaklaşımının liberal kuramın özne anlayışı ile karşıtlığı ile sınırlıdır.

özellikle Hukuk Felsefesi metninden hareketle siyasi anlamda liberal bir düşünür olarak görmektedirler.

4 Modern toplumdaki bütünsellik ihtiyacını görmüş olan Kant, toplumu bir arada tutabilecek genel yasanın her koşulda normatif ve herkes için kategorik bir yasa olmasına özen gösterir. Hegel için bu normatif ve evrensel yasa anlayışı hem normatif olması nedeniyle tarihselliğin dışına düşmekte, tarih-dışı bir konum almaktadır, ikinci olarak da bu yasaların evrensel soyutluğu somut öznel farkları dışarıda bıraktıklarından uygulanmaları bu oranda imkânsızlaşmaktadır. Kısacası Kant'ın moralität yaklaşımı Hegel'e göre etik yaşamın bütününü oluşturan farklı veçhelerin (aile, sivil toplum, devlet) taleplerini kavramaktan uzaktır. Ayrıntılar için bkz. (Fine, 2001:, ss. 41–60) Kant dışında toplumsal bütünlük sorununa çözüm geliştirme amacında olan sözleşme kuramcıları da, özellikle öne sürülen iki aşamalı sözleşme anlayışındaki ikinci sözleşme olan iradenin tek bir egemene devri fikrinde aslında öznel iradeleri tek bir egemenin şahsiyetinde bir araya getirerek aslında modern toplumdaki çelişik yapıyı aşamamakta, başka bir düzlemde onu yeniden kurmaktadırlar. Hegel'in siyaset felsefesi ile sözleşmeci gelenek arasında bir karşılaştırma için bkz. (Benhabib, 1984:)

ETİK YAŞAM

Hegel Jena Dönemi'nin ilk yıllarında (1801-1803) erken dönem eserlerinde etkisini sıkça gördüğümüz Fransız Devrimi ve Antikite heyecanını barındırdığını söylemek mümkündür. Birey-toplum ikiliğinin filozofun düşünce mesaisinin büyük bölümünü işgal ettiği bu dönemde her iki tarihsel momentin (Fransız Devrimi ve Antikite) filozofu heyecanlandıran yanı birey-devlet arasındaki ikiliğin bu iki özel momentte cumhuriyetçi politik idealin ete kemiğe bürünmesi sayesinde aşılmış olduğunu düşünmesidir.

Jena Dönemi'nin ilk yıllarında ortaya koyduğu el yazmalarında[5] Hegel'e göre devlet etik yaşamın (sittlichkeit) bütününü temsil etmektedir. Birey ancak bu bütünün içerisinde kendine anlamlı bir varoluş fırsatı bulabilir. Hegel'e göre etik yaşam, moral ve etik eylem biçimleri ya da iradeler arasındaki net bir ayrıma dayanmaktadır. Hegel'e göre moral eylem biçiminden farklı olarak etik irade özgürlüğü kendi "ben"inde bir yapıp etme özgürlüğü olarak tanımlanamaz.[6] Etik iradenin özgürlük tanımı toplumsal iyi'yi hedef alan edimleri yerine getirme özgürlüğüdür. Bu özgürlüğün somutlaşmış biçimi ise etik yaşamın bütününde kendini gösterir. Yaygın görüşe göre Hegel etik yaşamı Kant'ın *moralitat* anlayışının karşıtı olarak ortaya koymuştur. Kant'ın yasa ve ödev merkezli, rasyonel ahlâk öğretisi Hegel'e göre, tarihsel içeriğinden soyutlanmış bir ilkeler bütünü olarak belirmekte, normatif ilkelere yaptığı aşırı vurguyla öznenin etik yaşam içerisindeki bütünselliğini parçalamaktadır. İnsan iradesi nasıl ki doğa belirlenimi ve arzularının etkisi altındayken bir köle gibi davranıyorsa, Hegel'e göre benzer biçimde kendine dışsal olan, pozitif yasalar tarafından belirlendiğinde de özgürlüğünü yitirmektedir. (Hegel, 1971b: s. 211) Dolayısıyla Hegel'e göre, etik yaşam, Kant'ın *moralität*'ında farklı olarak bir topluluğun yaşam biçimlerine sirayet etmiş, gelişen, değişen ve somut bir biçimdedir. (Kaufmann, 1997:, s. 72) Bu bakımdan da Hegel'in *moralität*'ın karşısında inşa etmiş olduğu etik yaşam bireysel ahlâkı dışlayan ya da onu bir veçhe olarak kendinde barındıran ancak bireysel olmaktan öte nesnel ve evrensel bir anlama sahiptir. Georg Lasson, Hegel'in *System der Sittlichkeit* (Etik Yaşam Sistemi) metninin 1913 tarihli Almanca edisyonunda kaleme aldığı giriş yazısında *Etik Yaşam* metninin Hegel dizgesi içerisindeki anlamını şöyle ifade etmektedir:

> "Hegel'e göre etik yaşam, yaşamın tüm anlarını kendinde bir araya getiren yaşam bütünlüğü, yaşamın gerçek aktüalitesidir, Hegel buna başka bir metninde öznel-nesnellik adını verir. Bu aktüalite, bir yandan nesnellik anlarına göre ele geçirilmiş ve böylece nesnel öznel-nesnelliğin verili doğasıdır. Öte yandan, öznellik anlarına göre ele geçirilmiş ve böylece öznel-nesnellik olarak

5 Hegel'in bu döneme ait çalışmaları. H.S. Harris ve T.M. Knox'un editörlüğünde *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit* başlığı altında İngilizce olarak yayınlanmıştır. Bkz. (Hegel, 1979:)

6 Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* eserinde, Hegel'in moral olanı, etik yaşamın bir parçası olarak gördüğünden bahsederken, moral olanın etik yaşam içerisindeki bireysel ilkeye dayandığını öne sürer: "Moral bakış açısı, parçası olduğu etik yaşam bütününün soyutlanmış bir biçimi olarak, bütünün içinde bireyselin rolünü vazetmektedir." (Wood, 1995:, s. 132)

> öz-bilinçliliğin bireyselliğidir ve aktüalitesini kendinde barındırır. (akt. Henry Silton Harris, 1979:, s. 100)

Hegel'in etik yaşamın bütününü ilişkisellik içerisinde açıklaması, Lasson'un yukarıda dile getirilen yorumunu doğrular niteliktedir. Hegel'e göre etik yaşam, ilişkisel olarak görünüm kazanırken, sahip olduğu öznellik özne ve nesne arasında var olan ayrımı aşmayı amaçlar, kendini daima bir bütünlük içerisinde gösterir. (Hegel, 1979:, s. 104)

Hegel *Etik Yaşam* metnine doğal etik yaşam aşamasıyla başlar. Bu aşamada etik yaşamın gelişimi henüz bireysellik alanında ve kendi kendindedir. Ancak Hegel burada Schelling'in doğa felsefesinden devraldığı *Potenzen* (güç) kavramını kullanmaktadır. Buna göre Hegel için bu ilk aşama Potenzen olarak özneler arası ilişkilerin sonraki aşamaları olan emek, dil ve aileyi kendi içerisinde barındırır. (Hegel, 1979:, s. 103). Hegel'in ilk biçimdeki verili doğa kısmını 'sezgi' olarak ele alırken, öznellik alanındaki sezgilerin ikinci aşamada 'kavram' boyutuna ulaştığını ve evrensel bir form kazandığını görürüz.[7] Bu iki aşama Hegel, - önce öznellik ve tikellik, sonrasında ise kavram ve evrensellik olarak - özneler arası ilişkilerin etik yaşam evresinden önceki doğal formalarını bize sunar. Özellikle ikinci evre olarak evrensel 'kavram' boyutu içerisinde emeğin ürününe değinen Hegel, emeğin ürününü dolayımıyla tikelden evrensele doğru bu ikinciyi evreyi sınıflandırır. Yapılan sınıflandırmanın üçüncü aşaması ise, önceki her iki aşamadan farklı bir konumda olan değiş-tokuş ve sahiplik hakkının tanınması aşamasıdır. Bu aşamada mülkiyet edinme kişi bütünlüğün bir parçası olsa da her durumda yalnızca tikellik içerisinde, kendisiyle ve kendisi içindir. Hegel bu noktada, kendisi için varolan tikel varlığın sahiplik hakkı üzerinden tanımlanan özgürlüğünü anlatabilmek için doğal etik yaşam ile ilişkili olan ara bir kategori olarak negatif özgürlük evresini ortaya koyar.

Negatif özgürlük ya da suç işleme özgürlüğü başlığında incelenen bu ara kategoride kişi kendisini bir önceki aşamada ortaya konan emek, dil ya da aile *Potenzen*lerinden uzaklaştırır. (Hegel, 1979:, s. 129) Hegel bu bölümde hem bir 'tanınma'dan hem de 'onur mücadelesi'nden bahseder. (Hegel, 1979:, s. 137) Ancak 'mücadele' ve 'tanınma' kavamlarının farklı bağlamlarda da olsa aynı bölümde yer almaları bunların Hegel'in sonraki metinlerinde ortaya koyduğu 'tanınma mücadelesi' eksenli bireyselleşme fikrini yansıtmaz. Hegel için Negatif Özgürlük aşamasındaki tanınma yalnızca iyelik hakkının kullanımı ile ilgili ve ilişkiselliğe kapalı bir biçimdeyken, onur mücadelesi de yalnızca tikellik momentine saplanıp kalmakla ve evrensellik momentinden uzaklıkla ilişkili olarak ele alınır: "Onur sayesinde tikel detaylar kişiselleşir ve sonunda, yok sayılan tek detay bütünlüğün yitirilmesi olur, bunun sonucunda da birinin öteki ile savaşı başlar." (Hegel, 1979:, s. 138) Görüleceği üzere, Hegel burada Hobbes'çu 'herkesin herkesle savaşı' tanımlamasının doğallık argümanını, modern toplumsal yapının ürünü olarak görüyor. Ancak bu savaşın yeni bir bireyselliği içerisinde barındırdığı fikrinden ziyade onun toplumsal bütünlüğü par-

7 "İlk aşamada tekil özne baskınken, burada evrensel olan baskındır. İlk aşamada evrensel olan gizil halde, içkin vaziyettedir ve dil o aşamada yalnızca tekil olarak ifade bulur, başka bir deyişle kendi soyutluğundadır." (Hegel, 1979:, s. 116)

çalama ihtimaline daha fazla odaklanıyor. Kısacası *Etik Yaşam* metninde Hegel'in önceliği tanınma temelli bireyselliği kurmaktan çok, bireyselliğin bütününe verdiği zararlardır.

SPEKÜLATİF FELSEFE SİSTEMİ

1803 yılı ile birlikte Schelling'in Jena'dan ayrılmasıyla Hegel de filozofun etkisinde görüşlerini değiştirmeye başlamıştı. Özellikle Schelling'in doğa felsefesi ve kimlik anlayışından Hegel kendi tözsel metafizik anlayışının yeni yorumunu yapma girişimine vermişti kendini.

Bu süreçte *Etik Yaşam*'da ortaya konan ve özgürlüğün negatif-tikel biçimi olarak sunulan 'onur mücadelesi' yaklaşımı, *Spekülatif Felsefe Sistemi* (1803-4) metinlerinde tanınma mücadelesine dönüşmüştür. Hegel, *Spekülatif Felsefe Sistemi* metinlerinden önce de kaleme aldığı metinlerde tinsel gelişimin farklı momentlerinde tanınmadan bahsetmiştir, ancak ilk kez *Spekülatif Felsefe Sistemi* metni ile birlikte 'tanınma mücadelesi'nden bahsetmiş ve bu mücadeleye özne için kuruculuk atfetmiştir.[8] Hegel'e göre, burada tanınma, öznenin sürdürdüğü mücadelenin en üstün amacıdır. Hegel artık doğal Etik Yaşam söyleminden uzaklaşmıştır. Doğa kavramını bu metin ile birlikte ortaya çıkmaya başlayan doğa felsefesi anlayışı ile sınırlamaya başlayan Hegel, buna göre doğayı *Fenomeneoloji*'de ortaya koyacağı 'tin' anlayışının sezgisel ifadesi olarak ele almaya başlar. Böylece Etik Yaşam Sistemi metninde gördüğümüz doğal etik yaşam anlayışı, *Fenomenoloji* metnine ilerleyen safhalarda yol olur. Bunun yerini Etik Yaşam anlayışı tin felsefesinin sınırlarına dâhil olur ve 'doğa'nın doğal kavramsallaştırması artık bir olumsuzlama olarak varsayılır. (Hegel, 1979:, ss. 243–244) Hegel düşüncesinde doğa'nın aldığı bu yeni anlam içerisinde bireyin tanınma mücadelesi için almış olduğu yaşamsal risk de böylece bir anlam kazanır. Hegel burada tanınma için alınan riski aslında doğal belirlenimin sınırlarını aşmak ve mutlak özgürlüğe ulaşmak için alınan bir risk olarak tanımlar. Bu nokta Hegel'in Schelling'in doğa felsefesi'nden tam olarak uzaklaştığı noktadır aynı zamanda. Hegel, doğa anlayışını olumsuzlama yaklaşımı ile sunarken, onu aşmaya dair ortaya koymaya çalıştığı anlayışla da aslında kendi özne tanımını ortaya koyabilmek için modern doğal hukuk yaklaşımının olumsuzlama momentine başvurur. Bu yaklaşım değişimi, Hegel'i özne felsefesi anlamında Kant ve Fichte'nin daha öncesinde eleştirdiği idealizm yaklaşımları ile yakınlaştırır. Fichte özellikle *Doğal Hukuk'un Temelleri* metninde ortaya koyduğu özne-nesne bütünlüğünün tüm içerimlerini kendinde taşıyan öz-bilinç anlayışını, bireyin varlığı için bir ön kabul olarak alır. Bu yaklaşım aynı zamanda özne ve nesneyi tek bir bütün içerisine alarak modern çelişkiyi ortadan kaldırma eğilimi taşır, ancak bunun için öznenin özgür iradesinin nesne tarafından sınırlanması gerekir ki, bu aynı zamanda bireyleşmenin de anahtarı olan ötekinin özgür iradesinin sınırları ile karşılaşma durumu ile mümkün olur. (Fichte, 2000:, ss. 39–44)

Hegel her ne kadar Fichte'nin ortaya koyduğu öz-bilinç temelli bireyleşme yaklaşımından etkilenmiş olsa da, özgür iradenin ötekinin özgür iradesini 'tanıma' yoluyla

8 Hegel bu metnin 308, 309 ve 310'uncu paragraflarına sonradan yazdığı zeyillerde, öz bilinçli öznelerin tanınma uğruna verdikleri mücadelenin ölümüne bir mücadele olduğunu, her bir tarafın diğerinin yok olmasını arzu etse de aslında talep ettiği 'tanınma'yı ancak karşı tarafın varlığı sayesinde sağlayabileceğini belirtir. Bkz. (Hegel, 1979:, ss. 236–238)

bir öz-sınırlanmaya maruz kalması Hegel'in temel itiraz noktası olur. Çünkü Hegel'e göre bu yaklaşım mutlak özgürlüğün doğasına aykırıdır. Bunun yerine Hegel'in 'tanınma'yı farklı bir bağlama yerleştirdiğini görürüz. Hegel'e göre tanınma mücadelesi "ölümüne bir savaş" olarak kendini koyutlarken, bu süreç ötekinin de mutlak olumsuzlanması olarak işler. Böylece 'tanınma' uğruna verilen mücadelede her birey kendi diğer eşini mutlak ve kendinde bir varlık olarak tanır. Hegel *Spekülatif Felsefe Sistemi* metninde ötekinin olumsuzlanması anlayışını ve buna neden olan 'tanınma mücadelesi'ni Jena Dönemi'nin başlarında kaleme aldığı Etik Yaşam metnindeki gibi bir ara moment ile (Etik Yaşam için 'negatif özgürlük' momenti) nesnel özgürlüğe tehdit olarak değerlendirmez. Bu değişim erken dönem ile *Spekülatif Felsefe Sistemi* arasındaki en temel ayrım olarak görülebilir. Erken dönemde bireysel arzuların, etik yaşam momenti içerisinde mutlak olarak baskılanmasına dayalı bir yaklaşım hâkimken, *Spekülatif Felsefe Sistemi* metni ile birlikte 'tanınma mücadelesi' devlet momentindeki *Etik Yaşam*'ı olumlamak için varolmaz, aynı zamanda bireysel özgürlüğün de kurucu unsurlarından biri olarak görülür. Böylece Hegel'in 'tanınma mücadelesi'ni politik bütüne ya da modern anlamda devletin bütünlüğüne bir tehdit olarak görmeyi bırakarak, bunun yerine 'tanınma mücadelesi'ni aynı mücadeleyi veren diğer öznelerin kendi özgürlük alanları üzerinden yürüyen, bu yolla kendi bireyliklerini de kurdukları bir mücadele olarak görmeye başladığını söyleyebiliriz.

Öznelerin tanınma mücadelesi yoluyla kendi öznellik sınırlarını belirlemesi yaklaşımı, bir yandan öznenin özgür iradesine yapıp etme serbestliği tanıyor olsa da öte yandan onu diğer öznenin iradesi ile sınırlayarak aslında sınırları çizenin bu kez politik irade değil, ötekinin iradesi olduğunu söyler. Yani Hegel bireysel özgürlüklere imkân tanıyarak (hatta radikalize ederek) paradoksal bir biçimde aynı zamanda bireysel özgürlükleri sınırlamıştır. Burada farklı bir transandantal felsefe yorumu ortaya çıkar. Daha sonraları *Fenomenoloji* metninde tamamlanmış biçimini göreceğimiz öz-bilincin Hegel'in idealist tarih anlatımı içerisindeki evrimi bu metinde ilk haliyle karşımıza çıkar. Hegel burada öz-bilincin gelişimine dayalı diyalektik bir tarihi ortaya koyarken, tanınma mücadelesi öz-bilincin tarihsel serüveninin önemli belirleyicilerinden biridir. Hegel'e göre özne nesnenin tözü ile kurduğu ilişkiyi dışarıya bir şiddet biçiminde gösterirken, bu şiddet sosyal ilişkilerde bir tanınma mücadelesi olarak anlam bulur. Ancak Hegel'in soyutlama düzleminde bu şiddet ilişkisini doğrudan sosyal haklara dayalı bir şiddet değil, özbilincin gelişim evriminde kendisi olarak varolabilmesi ve doğasından kurtulması için verilen bir mücadeledir.

Hegel'e göre iki özbilinç, tanınma talebi ile karşı karşıya gelirler, her ikisi de kendi öz-bilinçlerini oluşturan niteliklerin bütünü ile tanınmak isterler. Her öz-bilinç nesnesi ya da amaçları ile kurduğu ilişkide, şiddet faktörünü öteki öz-bilincin olumsuzlaması olarak algılar ve eğer şiddet gerçekten her iki öz-bilinci karşı karşıya getirirse ikisi arasında ölümüne bir savaş başlar, taraflardan biri bu savaşta yok olursa tanınma ilişkisi de yarıda kalmış ve gerçekleşmemiş olur. (Hegel, 1979:, ss. 239–240) Hegel, gerçekleşemeyen tanınma ilişkisinin bireyleşmenin de önüne geçtiğini düşündüğünden bu ikileme bir çözüm bulmaya çalışır. Hegel'in çözümü tanınmak için bireysel bilincin baskı altına alınmasıdır. Ancak onu

bireysel bütünlük olarak değil, kendini mutlak bilincine dönüştüreceği biçimde baskılamak gerekir. Aksi takdirde bireysel bütünlüğü içerisinde sınırlı kalarak evrensel bütünlüğe asla ulaşamaz. Onun yaşayan mutlak tek tin olan, mutlak insanlık tini tarafından kapsanması ve sınırlanması gerekmektedir. (Hegel, 1979:, s. 242)

Hegel'in burada bireysel bilinçlerin toplamı olarak evrensel bir tin ortaya koymasa da, evrensel tinin eylemselliğini bireysel öz-bilincin hareketi ile şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Mutlak evrensel tin burada mutlak olumsuzlama ile tanımlanır. İnsanlığın tinini belirleyenler de olumsuzlama biçimiyle de olsa bireyler olur. Sonuç olarak Hegel'in *Spekülatif Felsefe Sistemi* metninin bütününde 'tanınma mücadelesi'ne ve öznel özgürlüğe verdiği anlamlar önceki metinlerinden farklı olarak bizlere yeni bir birey anlayışının anahtarlarını da sunar.

REAL FELSEFE

Hegel, Jena döneminin sonlarında ortaya koyduğu çalışmaların derlendiği *Real Felsefe* metninde bu kez tanınma ilişkisini ilk biçimi olan aile-sevgi ilişkisi bağlamında ele alır. Hegel bu aşamada meydana gelen tanınmanın etik bir bağlama sahip olmadığını ancak burada öznelerin çatışan iradeler olarak ilişkiye geçmedikleri için çok daha içsel ve dolaylı anlamlar içerdiğini ifade eder. (Hegel, 1983:, ss. 107–109) Gerçek tanınma ise öznel iradeler arasındaki ölümüne mücadele ile açığa çıkan karşılaşma durumunda ortaya çıkar. (Hegel, 1983:, s. 118) Bu tanınma halinin ancak doğal durumda ortaya çıktığını ifade eden Hegel, doğal durumun da reel bir durum değil bir kurgu olduğunu söyler, doğal durum aile-sevgi ilişkilerinin baskılanmasıyla sosyal hayata uyarlanan bir kurgudur. Tanınmanın etik dışı aile-sevgi ilişkisi ve kurgusal doğal durum ilişkisi ötesindeki reel haline biz ancak modern sivil toplum ilişkileri içerisinde tanık oluruz.

Hegel tıpkı Sistem metninde olduğu gibi, *Real Felsefe* metninde de tanınmayı öznel iradelerin kendi amaçları-nesneleri için verdikleri mücadelelerin amacı olarak tanımlar. *Spekülatif Felsefe Sistemi* metninden tanınma bağlamında en temel farkı ise, tanınma kuramını *Real Felsefe* metninde öznellik ya da tikellik tinin alanında iki kategori ile detaylandırması olur, bunlar akıl ve irade kategorileridir. Hegel saf iradenin insani eylemler üzerindeki doğal motivasyonları (amaçlar, arzular, vb.) ortadan kaldırmak ve onu rasyonel bir düzleme yerleştirmek için işe yarayabileceğini düşünmektedir. (Hegel, 1983:, ss. 100–101)

Bu düşünceler Hegel'i iradi olana rasyonel kural koyma bağlamında Kant düşüncesine yakınlaştırıyor gözükse de eksik kalan bir nokta vardır. Hegel, yukarıda dile getirilen saf iradenin öznel edimlere kural koyması düşüncesinin Hegel açısından aşılması gereken bir düşünce sınıfına dâhil edilmesine neden olan, öznenin öteki tarafından tanınabilmek uğruna kendi yaşamını feda edebilme potansiyelidir. Hegel bu potansiyelin varlığı nedeniyle saf irade ile arzulara sınır koymanın olanaksız olduğunu düşünür, çünkü saf irade yaklaşımının uç sonucu öznenin kendi yaşamını tanınma uğruna feda edebilmesidir. Hegel burada Kantçı yaklaşımın bir adım ilerisine giderek akıl ve irade kategorilerinin

bir araya geldiği 'bilen irade' kategorisini ortaya koyar. Hegel'e göre tanınma mücadelesinin başlangıç noktası 'bilen irade'nin kendisidir. Burada öteki öznenin sahip olma arzusunun diğer özne tarafından olumsuzlanması Hegel'e göre karşılıklı tanınma ilişkisinin de her iki özne tekinin 'bilen irade'lerinde başladığı noktadır. (Hegel, 1983:, s. 118) Bu bakımdan açıktır ki Hegel için tanınma mücadelesi aslında öznenin metalar dünyası ile kurduğu ilişki ile şekillenirken, metalar üzerindeki iyelik mücadelesi biçiminde tezahür eden bu ilişkiler bütününde, ihlâl ya da yok sayma bahsedilen iyelik mücadelesi sürecindeki mücadelenin bir parçasıdır. Her öznenin nesneler ve arzular biçiminde ortaya koyduğu iyelik talepleri aynı zamanda Hegel'e göre onların diğer özneler tarafından 'tanınma' taleplerine de denk gelir. Karşı tarafın ihlâl ettiği ya da yok saydığı iyelik, diğer tarafın tanınma arzusuna zarar verdikçe, 'tanınma uğruna mücadele' de o derece şiddetli bir hal alır.

Şiddet, 'tanınma uğruna mücadele'nin her ki tarafın da bir diğerinin taleplerini-amaçlarını farklı biçimlerde olumsuzladığı ilişki içerisinde en güçlü ve nihai eylemi belirler. Hegel'e göre bu şiddet ilişkisinde ötekini ortadan kaldırmak isteyen özne aslında bunu yaparak kendisini de tehlikeye atar. Hegel'in öznedeki 'intihar' karakteri olarak tanımladığı bu durum, her öznenin en gizil kalmış ve bastırılmış arzularının (gizil benliğinin) mücadele içerisinde açığa çıktığı bir durumdur. Ötekinin yokluğunu arzulayan ve yıkıcı bir karakter taşıyan bu şiddet ilişkisi Hegel'e göre, özneye bastırdığı varlığını açığa çıkarmasını sağladığından (aslında her iki taraf da bastırılmış varlıklarını ortaya çıkarırlar) öz bilincin ötekini tam anlamıyla tanımasını sağlar. Bunun, öz bilincin, en genel manasıyla soyutlanmış ve kendi içerisine kapanmış bilgiden, şiddet deneyimi yoluyla bu soyutlamanın dışına çıkarak kendi ötekisini (ve elbette kendini) kendinde tanıdığı bir deneyim olduğunu söylemek mümkündür.[9]

SONUÇ

Tanınma uğruna mücadele Hegel düşüncesinde özne-nesne ilişkisini yeniden inşa eden özbilinç için en temel kategorilerin başında gelir. Saf özbilincin ve Hegelin tarih dizgesinde ortaya koyulduğu biçimiyle tin yaklaşımı, kendilerine uygun olan özne-nesne ya da özne-özne ilişkisini tanınma mücadelesi sayesinde elde ederler. Hegel'in tanınma mücadelesine verdiği önemi en açık bir biçimde görebildiğimiz satırlar ise, filozofun öz bilincin oluşumu ve gelişiminde diğer öz bilinçler ile girdiği ilişkiyi ele aldığı *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki 'Efendi Köle' bölümüdür. Hegel burada öz bilincin, diğer öz bilinçler ile girdiği tanınma ilişkisi ile tanınma ilişkisinin ikili karakterini edindiğini (tanıyan ve tanınan) ve bu sayede de kendi dışına çıkarak diğer öz bilinçli öznede kendini tanıdığını ifade eder. (Hegel, 2013:, ss. 111–113)

Görüleceği üzere Hegel'in Jena dönemini yansıtan bu üç eserde de tanınma kuramı, filozofun özne-nesne, birey-toplum ikilikleri bağlamında sonraki düşüncelerini de

9 Hegel, *Etik Yaşam Sistemi* metninde, aile içerisindeki sevgi ilişkisini şu şekilde tanımlar: "Her birinin kendi biçimlerini yitirişleri karşılıklı ancak aynı değildir, her biri kendini ötekinde bir yabancı olarak tanır, işte sevgi ilişkisi budur." (Hegel, 1979:, s. 110)

belirleyen bir ağırlığa sahip olmuştur. Ancak Jena döneminin bütününe yayılan bu ağırlık yine de Jena döneminin ilk yılları ile sonraki yılları arasında meseleye bakışta niteliksel bazı farkları da barındırır. Hegel'in Jena dönemi'nin başında kaleme aldığı *Etik Yaşam* metninde tanınma mücadelesi özneleşmenin bir ilkesinden ziyade olumsuzlama ve negativite yönleriyle ele alınırken, filozof halen doğal hukuk yaklaşımının ilkelerine yakındır. Oysa *Etik Yaşam* sonrasında bir araya getirilen ikinci dönem metinlerinde ilk dönemde olumsuzlama olarak ele aldığı tanınma mücadelesinin yıkıcı karakteri bu kez ikinci bir olumsuzlama ile öz bilincin öteki öz bilinç sayesinde kendini tanıdığı bir özneler arası ilişki biçimine dönüşmüştür. Hegel böylece rasyonel bir yasa ya da dışsal bir kısıtlayıcı otorite yaklaşımına başvurmaksızın, her öz bilincin bir diğeri ile kurduğu ilişkinin belirlediği birey yaklaşımını ortaya koymuş, bunu yaparken başvurduğu özneler arası olumsuzlama diyalektiği ise kendisine sivil toplum alanının oluşumunu (ve elbette hukuk felsefesini) açıklama olanağı vermiştir.

Sonuç olarak Hegel özellikle Jena Dönemi'nin ikinci yarısında ortaya koyduğu ve sonrasında sürdürdüğü özne tanımının oluşumuna kaynaklık eden tanınma uğruna mücadele ile liberal eleştirmenlerin kendisine getirdiği totaliterlik eleştirisine karşın özgürlükten feragat etmeden ama atomistik birey yaklaşımına da teslim olmadan alternatif bir özneler arası ilişki tanımı yapmaya çalışır. Hegel sonraki yıllarda hukuk ve politika ağırlıklı metinlerinde özellikle birey-devlet arasındaki çelişkiyi aşmak için erken dönemde ortaya koyduğu bu özneler arası ilişki yaklaşımına yeniden başvuracak ve liberal düşünce yaklaşımın içinde kalarak, liberal özne tanımını eleştirmeye devam edecektir.

Kaynaklar

Benhabib, S. (1984). Obligation, contract and exchange. *The state and civil society : studies in Hegel's political philosophy* içinde (ss. 159–176). Cambridge: Cambridge University Press.

Fichte, J. G. (2000). Foundations of natural right: according to the principles of the Wissenschaftslehre. (F. Neuhouser ve M. Baur, Ed.)Cambridge texts in the history of philosophy. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press.

Fine, R. (2001). Political investigations: Hegel, Marx, Arendt. London; New York: Routledge.

Harris, H. S. (1979). Hegel's System of Ethical Life. *System of ethical life (1802/3) and First philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803/4)* içinde . Albany: State Univ. of New York Press.

Harris, H. S. (1999). Hegel's Intellectual Development to 1807. F. C. Beiser (Ed.), *The Cambridge companion to Hegel* içinde , Cambridge companions to philosophy (Reprinted.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Hegel, G. W. F. (1964). The German Constitution. Z. A. Pelczynski (Ed.), *Hegel's political writings* içinde . Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1971). The Spirit of Christianity and It's Fate. R. Kroner (Ed.), *Early theological writings* içinde , Works in continental philosophy. Philadelphia: University

of Pennsylvania Press.
Hegel, G. W. F. (1979). System of ethical life (1802/3) and First philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803/4). (H. S. Harris ve T. M. Knox, Ed.). Albany: State Univ. of New York Press.
Hegel, G. W. F. (1983). Hegel and the human spirit: a translation of the Jena lectures on the philosophy of spirit (1805-6) with commentary. (L. Rauch, Çev.). Detroit: Wayne State University Press.
Hegel, G. W. F. (1984). Hegel, the letters. (C. Butler, Ed.). Bloomington: Indiana University Press.
Hegel, G. W. F. (2005). The philosophy of right. Mineola, NY: Dover Publications.
Hegel, G. W. F. (2013). Phenomenology of spirit. (A. V. Miller ve J. N. Findlay, Ed.) Oxford paperbacks (Reprint.). Oxford: Oxford Univ. Press.
Kaufmann, W. (1997). Genç Hegel ve Din. A. Yardımlı (Ed.), *Hegel üzerine yorumlar 1* içinde (1. Bas.). İstanbul: Idea.
Kojève, A. (1980). Introduction to the reading of Hegel: lectures on the phenomenology of spirit. Agora paperback editions. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.
Losurdo, D. (2004). Hegel and the freedom of moderns. Post-contemporary interventions. Durham: Duke University Press.
Pinkard, T. P. (2012). Hegel. (M. B. Albayrak, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
Wood, A. W. (1995). Hegel's ethical thought. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.

Heidegger'in tarihsel bir halk-volk olma anlayışında kimlik ve ırkçılık meselesini yeniden düşünmek

Çiğdem Yazıcı

GİRİŞ

Heidegger öncelikle bir varlık düşünürü olduğu için ilk etapta akla bir kimlik düşünürü olarak gelmez. Kendisinin insan özneliğini öne çıkaracak her türlü felsefeye mesafeli bir varlık düşünürü olarak görülmesi de bunda önemli bir rol oynar. Ancak Heidegger ve kimlik terimleri yan yana geldiğinde akla gelebilecek bir tartışma konusu onun Alman kimliği üzerine düşünürken hem N azi fikirleriyle hem de Dünya-Yahudiliği üzerine yazdıklarının felsefesiyle birlikte nasıl ele alınacağıdır. Dolayısıyla, Heidegger'in sadece Nazizm ile ilişkisini nasıl değerlendirileceği değil, onun felsefesi ile nasıl bir ilişki kurulacağı da bitmeyen bir tartışma konusudur. Heidegger'in 1930'larda Halk-*Volk*, Yurt-*Heimat* ve Devlet-*Zustand* gibi terimlerle öne sürdüğü Alman kimliğinin oluşumu için gerekli gördüğü tarihsellik kavramı, 1933'te Nazi partisine üye olması, 1933 ve 1934 arası Freiburg Üniversitesi'ndeki rektörlük dönemi boyunca Hitler yönetimi ile çalışması onun Nazizm ile ilişkisinde eleştirilmesine yol açan temel etkenlerdir. Fakat 1934'te rektörlükten istifa etmesi, zamanla bu terimleri kullanmayı bırakması, 1935'te yazdığı *Sanat Eserinin Kökeni* makalesinden başlayarak, şiir üzerine yazdıkları ve daha da ilerleyen yıllarda teknoloji eleştirilerini geliştirdiği yazıları ise onun Nazizm ile hesaplaşmasının sonucu olarak görülür. Ayrıca Heidegger'in Nazizm ile ilişkisinde ırksal bir antisemit yaklaşımın bulunmadığı, hatta Nietzsche derslerinde biyolojik temelde yapılan ırk tanımlarına ve bu tanımlarda temellenen Nazi projelerine eleştirel yaklaştığı da iddia edilebilir. Tüm bunlara rağmen,

2014'te yayınlanan, kendisinin 1931-1946 arası yıllarda tuttuğu *Kara Defterler* (*Schwarze Hefte*) olarak adlandırılan felsefi günlüklerden sonra görülmüştür ki, Heidegger tartışmaya yer bırakmayacak derecede açık bir antisemitizmi felsefesinin arka planında *ya da içinde* bulundurmuştur.

Bu yazının amacı aslında *Kara Defterler'i* yorumlamak değildir. Daha ziyade *Kara Defterler*'in gündeme getirdiği tartışmalarda beliren *Volk* fikrini Heidegger'in Nisan 1934'teki rektörlük istifasının takip eden yaz döneminde verdiği Mantık Dersleri'nde ele aldığı *kim olma*, *kendi olma* ve *tarihsel olma* gibi fikirlerle ontolojik bir boyutta incelemektir.[1] Belki de bu sayede ontolojik bir kimlik fikrinin tohumlarını görebiliriz. Bu incelemede ayrıca görürüz ki Heidegger'in *Sanat Eserinin Kökeni*'nde iddia ettiği bir halkın sanat eseri ile girdiği ilişki aracılığıyla tarihsel olması fikrinin tohumları da 1934'te verilen derslerde belirmiştir. Bu derslerde bir halkın tarihsel olmasının somut yolu olarak devlet olmasına dayandığı fikri sıklıkla dillendirilir. Hatta devlet olmak tarihsel olmak için bir gereklilik gibi görülürken, daha sonra özellikle sanat ve şiir gündeme geldiğinde bu gereklilik merkeziyetini kaybeder. Bu noktada Heidegger'in Nazi düşüncelerine eleştirel ve alternatif bir *Volk* fikrini şiir ve dil eksenli bir tarihsel olma anlayışında bulduğunu söyleyebiliriz. En azından Heidegger'in *Der Spiegel* dergisine verdiği röportajın birkaç bölümünden okuduğumuz üzere 1934 derslerini böyle bir bağlama oturttuğunu görürüz:

> S: 1933 sonbaharında şöyle demiştiniz: "Tezler ve fikirler varlığınızın kuralları olmasın. Alman gerçekliğinin bugünü ve geleceği ve onun yasası, yalnızca ve bizzat Führer'dir."
> H: Bu tümceler rektörlük konuşmasında yoktur, yalnızca, 1933-1934 kış yarıyılı başında, Freiburg'daki öğrencilerin yerel gazetesinde çıkmıştır. Rektörlüğü kabul ettiğimde, uzlaşmaya gitmeksizin işin içinden çıkamayacağımı açıkça biliyordum. Söylediğiniz tümceleri bugün bir daha yazmazdım. 1934'ten sonra da bir daha bu türden hiçbir şey söylemedim.
>
> . . . . Bir gün Karlsruhe'ye çağrıldım ve bakan, bir danışmanı aracılığıyla ve *Gaustudentenführer*'in[2] de hazır bulunmasıyla, beni, hukuk ve tıp fakülteleri dekanlarını, Parti'nin onayladığı başka meslektaşlarla değiştirmeye zorladı. Bu zorlamayı kabul etmedim ve bakanın diretmesi halinde rektörlüğü bırakacağımı bildirdim. Öyle de oldu. 1934 yılı Şubat'ındaydı bu; göreve başladıktan on ay sonra istifa ettim. . . .
> H: Rektörlükten istifa ettikten sonra, kendimi salt eğitimcilik görevimle

1 Bu dersler Heidegger'in toplu eserleri *Gesamtausgabe*'nin 38'inci cildinde *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* başlığı ile basılmıştır. İngilizceye *Logic as the Question Concerning the Essence of Language* olarak çevrilen bu dersleri ben İngilizce çevirisine henüz Türkçe'de yayınlanmadığı için Mantık Dersleri başlığıyla gönderme yaparak ve önemli terimlerin Almancada karşılıklarını parantezlerde sunarak takip edeceğim. Derslerden yaptığım alıntı ve aktarımlarda Türkçe çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

2 Bu terim Nazi öğrenci lideri için kullanılmaktadır.

> sınırladım. 1934 yaz yarıyılında "mantık" dersleri yaptım. Bir sonraki yarıyılda, 1934-1935'te Hölderlin üzerine ilk derslerimi verdim. 1936'da Nietzsche üzerindeki derslerim başladı. İşitmesini bilen herkes, bu derslerde, Nasyonal-sosyalizmle bir hesaplaşmanın söz konusu olduğunu anlamıştır. (Heidegger, 1993, s. 16-23)[3]

Bu derslerde bir halkın tarihsel olması için devlet olmasının kesinlikle gerekli olduğu fikri sıklıkla belirir.[4] Fakat bu fikrin Nazizm ile bir hesaplaşma mı yoksa yakınlaşma mı içerdiğini tartışabilmek için onun altındaki temel fikirleri yani zamansallık ve ilgi (*Sorge*) gibi fikirleri görmek gerekir. Bu sayede Heidegger düşüncesinde *Varlık ve Zaman*'dan beri süregelen felsefi anlamda bir devamlılık olduğunu da görebiliriz. Zamansallıkta ve ilgide temellenen devlet kavramını Heidegger soyut anlamda, zamansız bir insan doğasının kendinde olana gönderme olarak bulunan bir hak kavramına göre değil, tarihsel varlığın özünün yasası olarak anlar, yani sayesinde *Volk*'un tarihsel süreğenliğini güvence altına aldığı, misyon ve mücadelesini sürdürdüğü bir varlık olarak anlar: "Devlet *Volk*'un tarihsel var olmasıdır" (Heidegger, 2009, s. 136).

Burada önemli olan Heidegger'in devletin gerekliliğini savunurken sosyal sözleşme teorilerinin çoğunlukla varsaydığı özcü insan kavramlarından ya da tanımlarından özenle kaçınmasıdır. Onun yerine *Dasein*'ı öne çıkarır ve devleti de *Dasein*'ın zamansal ve tarihsel olması, kısaca *var olması* için gerekli gördüğü bir somutlaşma yolu olarak görür. Bu özeni takiben Heidegger *Volk* fikrinde de insan varlığının herhangi bir kavramla verili özcü tanımına dayanmaktan kaçınır, onun yerine *karara* dayanan bir *Volk* tanımı yapmaya çalışır. Buradan yola çıkarak *Volk* kavramında herhangi bir insan özü varsayılmadığını ve dolayısıyla herhangi bir etnik ya da ırksal özcülük de barındıramayacağı söylenebilir.

Fakat Heidegger'in kavramsal özcülüğe karşı olan özeni bu derslerdeki tarihsel halk fikrini ırkçılıktan muaf hale getirir mi? Özellikle de ırkçılığın sadece biyolojik ya da kavramsal özcü ayrımlarla ortaya çıktığını varsaymazsak bu soru daha da ciddileşir. Derslerin metnini yakın okuduğumuzda görürüz ki Heidegger'in karar ve dil eksenli tarihsel olmaya dayandırılan *Volk* anlayışında beliren *tarihsel olan* ve *tarihsel olmayan* halklar arasındaki ayrımları da ırkçılık üretebilecek ya da çeşitli ırkçı pozisyonlarla ortak çıkarımları besleyecek imkânlara sahiptir. Bu ayrımları eleştirel bir yaklaşımla inceleyebilmek için Heidegger'in kendi aktarımlarına en yakın haliyle *Volk* fikrini özcü bir özne metafiziğinden

---

3 Bu röportaj 1966'nın Eylül ayında gerçekleşmiştir. Heidegger'in isteğiyle ölümünden sonra *Der Spiegel* dergisinde 31 Mayıs 1976'da yayınlanmıştır. Türkçeye Turhan Ilgaz tarafından çevrilmiştir (Heidegger, 1993a).

4 Heidegger bu fikrini daha sonra değiştirecektir. Detay için Sonia Sikka'nın (2003) "Heidegger and Race" adlı makalesine bakabilirsiniz. Sikka (2003) burada Heidegger'in Devlet ve *Volk* idelerine yaklaşımını *Beiträge zur Philosophie*'de (Heidegger, 1999) nasıl değiştirdiğini gösterir. Biz benzer bir yaklaşım değişikliğini *Sanat Eserinin Kökeni*'nin özellikle üçüncü versiyonunda da görebiliriz, Heidegger vurguyu devlet yerine sanat eseri yönünde değiştirirken tarihsel bir halk olmanın yolu olarak sanatın kendi olmasının/gerçekleşmesinin tarihsel olmasıyla ilişkili bir teori sunar: "Sanat gerçekleşir ise yani bir başlangıç ise, bu tarihe bir itki olur, tarih yeniden olur. . . Sanat tarihseldir ve tarihsel olarak eserdeki hakikatin yaratıcı korunumudur" (Heidegger, 2011, s.73).

kaçınırken geliştirdiği tarihsel olma fikriyle ilişki içerisinde aşağıdaki üç bölümde; ilk olarak *Kendi Olarak İnsan ve Kim Sorusu*, ikinci olarak *Temeli Karar Olarak Volk* ve üçüncü olarak İnsanın Özü *Olarak Tarihsellik* gibi başlıklar altında inceleyebiliriz. O zaman tarihselliği temel alarak *Volk* fikrinin hem Nazi düşüncelerine hem de Heidegger'in diliyle Batı metafiziğinin sorunlu özne varsayımlarına alternatif olarak nasıl belirdiğini belki daha hakkaniyetli olarak anlayabiliriz. Yine de bu anlamanın yanında Heidegger'in tarihsellik fikrinde de tarihsel olan halklar ve olmayan halklar gibi ikili ayrım üreterek Batı felsefesinde süregelen düalist düşünme geleneğini sürdürerek ayrımcı ve Batı merkezci pozisyonlarla ortak bir noktaya varmasını sorgulamalıyız. Çünkü yakın okuma kadar ancak bu sorgulama sayesinde çağımız için Heidegger ile felsefi bir ilişkinin gelecekte sürmesi mümkün olacaktır.

KENDİ OLARAK İNSAN VE KİM SORUSU

Heidegger (2009) Mantık Dersleri'ne mantığı sadece belli iddiaların *logosu* olan bir bilime indirgeyen yaklaşımı eleştirerek başlar, bu yaklaşımın *logosun* nesnesini/içeriğini (*Sachgehalt*) ihmal ettiğini düşünür. Bu eleştiri daraltılmış *logosun* tarihi koruyup içeremeyeceği kaygısından kaynaklanır. Kitabın sonunda, Heidegger tarihi koruyabilecek ve içerebilecek olan aracın geniş anlamında dil olduğunu iddia eder çünkü ona göre *logos* geniş anlamda dil olarak önemli bir yer tutar. Dil ve tarih ilişkisi sadece insanda olduğu için bir arada düşünülür. Dil taştan, bitkiden ve hayvandan farklı olarak sadece insan için söz konusu olan bir aktivitedir ve insanın varlığı dilin varlığında bulunur (Heidegger, 2009, s. 23). Bu noktada "insan nedir?" sorusu belirir. Fakat insanın *ne*liği sorusu Batı metafiziğinden gelen özcü belirlemelere yöneldiği için Heidegger bu soruyu reddeder. Mesela Schelling gibi insanın ne olduğunu doğaya yaratıcı ve retrospektif bir bakışla ya da Spencer gibi insanın yırtıcı bir hayvan olduğu iddiasıyla, hatta Nietzsche gibi aşılması gereken bir şey olarak cevaplamayı tercih etmez (Heidegger, 2009, s. 27). Genel olarak *ne*lik sorusu insanı önceden elde bulunmaya hazır ve mevcut bir nesne gibi varsayar. Onun yerine, insanın *kim*liği, yani kim olduğu sorusunu tercih eder, çünkü bu soru insanın varlığını tarihsel bir *olma* olarak düşünmeye daha yatkındır. Birisiyle karşılaştığımızda o kişinin ne olduğunu değil kim olduğunu sorarız, insan için onu ayıran asıl soru Ne-sorusu değil, Kim-sorusudur. (Heidegger, 2009, s. 32) "Ben kimim?"; "Sen kimsin?"; "Siz kimsiniz?"; "Biz kimiz?"; bu sorular sadece insan tarafından ve sadece insana sorulabilir. Ayrıca *kim* sorularına *ne* sorularına verilen türde genel ve belirli cevaplar veremeyiz. *Kim* soruları insanı *kendi*sine yöneltir; "ben kendim kimim?" gibi sorarız bazen. İnsan *kendisi* belirgin ve net bir cevap olarak belirmezken daha öte bir soruya götürür: "İnsan bir kendidir" peki "kendi kimdir" (Heidegger, 2009, s. 32-33)? Bu iddiayı açarsak *kendi* insanı, ona *ben kendim*, *sen kendin*, *biz kendimiz* gibi pozisyonlar vererek, bir *kim* olarak belirler. Heidegger *biz* ve *siz* gibi pozisyonların sadece sayısal bir çoğullukla değil kendilikle belirlendiğini söyler (2009, s. 36). Mesela sınıfta kalabalık bir öğrenci grubu varsa, bu kalabalık çok sayıda tekil 'ben'lerin toplamı olarak düşünülmez, sınıftakileri *bir ben, bir ben daha ve bir ben daha* diye saymam;

ben ve sen ve sen ve sen, diye düşünebilirim ya da *ben ve siz* diye düşünebilirim; ya da hep beraber düşünüyorsam da *biz* diye düşünürüm. *Biz* derken Heidegger'e göre yine beraber aldığımız pozisyona göre düşünüyoruz: mesela, biz kendimizi özel bir durumda belli bir görev yönetimi altında bulanlarız, der (2009, s. 37). Ya da şöyle örnek verir: *ben ve siz* diyorsam, *ben* ders anlatan *siz* de karşımda ders dinleyenler olanlar konumlandığınız içindir; burada siz dinlemede bir araya gelirsiniz, bireyler toplamı olarak değil. Heidegger bu bir araya gelmenin dışlayıcı tarafı üzerine pek düşünmez. Belki o derste bulunup dinlemeyen ya da tam ait hissetmeyen bir öğrencinin durumunu, onun *biz* derken dâhil olmama ihtimallerini gündeme getirmez. Burada *kim* sorusunun fenomonolojik olarak alınan *kendilik* konumlarına göre belirmesi özcü genel geçer olan tanımlara kıyasla bize daha çok tarihsel oluşumuzla ilişkili bir düşünme yolu açar ve belki daha çok hakikate götürebilir. Fakat bu *biz* fikri bir halkın birliğini ifade ettiğinde, özellikle Heidegger'in bu terimi Alman halkının belli bir misyon ve görev etrafında kenetlenmiş bir aradalığını ifade etmek için kullandığında sorunlu ve dışlayıcı bir terim de olabilir. O zaman şunu sormadan edemeyiz: Alman halkı dediğimizde içinde aynı misyonu üstlenmeyenler ya da bu misyon üzerinde hem fikir olmayanların konumu *biz* değil mi? Ya da farklı etnik gruplar hangi konumda olacak? Bu durumda *biz* ve *onlar* diye bir ayırım mı başlayacak? Bazı Heidegger yorumcularına göre, mesela Julian Young'a (2001) göre, Heidegger için Alman olmak etnik ya da ırksal olarak belirli bir kimlik tanımına dayanmadığından, bir Yahudi de Alman olarak sayılabilir. Heidegger'in mesela Almanya'daki Türkleri Alman halkının bir parçası olarak saymakta bir sorun yaşamayacağını düşünür (Young, 2001, s. 51). Yine de Heidegger'in misyona ve göreve dayalı *biz* söyleminde beliren Alman halkı anlayışının ne kadar kapsayıcı ve çeşitli olabileceği soru işaretlidir. Özellikle *Kara Defterler*'de Heidegger'in Alman halkı için ideal gördüğü tarihsel, yerli, yurtlu kökenli var olmanın karşısına yerleştirdiği liberal, teknolojik, makineleşmeci metafizik sistemlerdeki Amerikanizm ve Bolşevizm ile yersiz, yurtsuz ve tarihsiz olarak tarif ettiği Dünya-Yahudiliği kavramlarının ne kadar genellemeci ve sorunlu olduğunu fark edersek bu soru işareti daha da büyür (Heidegger, 2017).[5]

Mantık Dersleri'ne geri dönersek Heidegger'in soruya belki şöyle bir yerden cevap verebileceğini düşünebiliriz. Heidegger tarihsel anlamda beliren *biz* fikrini tek taraflılığı, bencilce insanın kendisi ya da kendi gibilerini kasteden bir kavram olarak görmez. İnsanın kendisi, ben kendim, ya da biz kendimiz derken, düştüğü durumu insanın kendi tarafında olma anlamında bir tek taraflılık olarak görmek için "kendi" kavramının da insanın sanki türünü belirleyen bir tanım gibi düşünülmesi gerekir; oysa Heidegger "kendi"nin bir bitki ya da ev gibi tanımlanamayacağını iddia eder (2009, s. 40). Eğer insanın kendisi, türün bi-

5 *Kara Defterler* ilk olarak Almancada Überlegungen ve İngilizcede Ponderings adıyla üç cilt olarak yayına hazırlandı. Bahsi geçen fikirler üçüncü ciltte sıklıkla belirir (Heidegger, 2014, 2017). Ayrıca bu ciltteki Dünya-Yahudiliği, Modernite ve Teknoloji arası ilişkiler üzerine defterlerin editörü Peter Trawny'nin (2015) açıklayıcı ve eleştirel yorumları için "Heidegger, 'World-Judaism' and Modernity" adlı yazısına bakabilirsiniz. Trawny de burada, üçüncü ve altıncı sayfalar arasında, Heidegger'i artık nasıl okuyacağız diye bir soru sorar ve onu ne bir Heidegger aşığı ne de bir Heidegger düşmanı gibi değil felsefi olarak okumayı önerir. Bu okuma da eleştirel düşünmeye her daim açık olmalıdır der. Trawny'nin (2017) Türkiye'de verdiği ve Türkçeye çevrilmiş bir konuşması da benzer fikirleri sunmaktadır.

reyi ya da üyesi gibi düşünülseydi, ben kendim olarak *benin* bir örneği gibi olurdum ve aynı zamanda *senin* de bir tür örneğin gibi olurdum ve Heidegger için bu saçmadır ve kendiliği insan türü özelliği gibi düşündüğümüzde onu daha çok nesneleştirmiş oluruz(2009, s. 40). Heidegger için "Biz kendimiz kimiz?" sorusu tarihsel olarak beliren bir sorudur ve bir tür *nesne*liğinin cevap olabileceği bir soru değildir. Ya da biz hakkında tek taraflı bir vurgu ya da bireysel merak ile ortaya çıkan bir soru da değildir. Heidegger bu soruyla acaba biz hangi tarafız gibi bir cevapla değil tarihsel olarak karar verme ile bir ilişkiye girilebileceğini düşünüyor. Sorunlu bulduğu öznelik varsayımlarını bir kenara bırakırsak varoluşçuluğa temel olacak bir noktada, Heidegger de biz kendimizin önceden verili bir tanımı olmadığı için karara bağlı olduğunu iddia ediyor. Biz kendimizin kim olduğunu soruyoruz çünkü kim olduğumuzu aslında bilmiyoruz ve bu soru en çok da tarihsel olarak krize daha çok girdiğimiz dönemlerde, kim olduğumuzun belirsizliğinin daha da görünür olduğu dönemlerde ortaya çıkar. Heidegger de mantık derslerinde bizim kendimizle/kendimizde olmadığımızı, kendimizi unutmuş ve kendi boşluğumuzda dolaştığımızı söyler. Bu yüzden "kendi sorusu bize tanıdık gelmez, belalıdır ve tekinsizdir. . . . Oysa biz kimiz sorusunun kendisi bizim varlığımıza aittir" (Heidegger, 2009, s. 43). [6]

İnsanın kendini unutması veya kaybetmesi insanların bir sürü halinde bir araya gelmesinde de söz konusu olabilir. Heidegger bu hallerde ortaya çıkan toplulukların birleşip çıkarabilecekleri "biz" çığlığında bir kamp deliliği de görür, bu tür sürü hallerinden toplu suçlar bile çıkabileceğini iddia eder (2009, s. 45). Buradan da Heidegger'in potansiyel olarak Nazi dünyasındaki toplu kimlik aidiyetlerinin sürü halinde yaşanması ve bireysel farkları topyekûn kapatması haline bir eleştirel kaynak bulunabilir. "Biz" sorusu hiçbir zaman bireyin önünde ya de üstünde olan bir soru değildir; "biz" sorusu için asıl cevaplar kamptan çıkmaz, öncesinden çıkar: Bir topluluk için çok asli ve katiyen belirleyici şeyler olabilir, ama bu şeyler hiçbir zaman direkt topluluktan çıkmaz, "bir bireyin disiplinli gücünden ve yalnızlığından çıkar" (Heidegger, 2009, s. 45).

Hakiki bir topluluk anlamında "biz" ancak karar temelinde ortaya çıkabilir, bu da bir sürüyü mekanik bir biçimde takip etmekle ya da bir kampın bizinin talepleri veya komutalarıyla insanın kendinden koparılmasıyla olan bir şey değildir. Şimdi "biz kendimiz kimiz" sorusunun nasıl ancak hakiki bir *Volk* olmanın sadece karara dayandığı temelde belirebileceğini anlamaya çalışalım.

TEMELİ KARAR OLARAK VOLK

Mantık Dersleri'nin on üçüncü bölümünde Heidegger "biz kendimiz kimiz?" sorusuna

6 Buradaki tekinsizlik, yersizlik yurtsuzluk fikrinin kurucu oluşu aslında Kara Defterler'deki yersiz, yurtsuz, tarihsiz görülen Dünya-Yahudiliği karşısında yerli, yurtlu ve kökenli görülen Alman halkı fikriyle karşılaştığımızda büyük bir tartışma sorusu çıkarır. Bu noktada Heidegger'i basitçe çelişkili görmek yerine Heidegger'le eleştirebiliriz; yani kimliği ve bunun sorusunu ve kararını ortaya çıkaran bir temel olarak tekinsizlik ve yurtsuzluk fikrini Kara Defterler'deki antisemitizmine eleştirel bir kaynak olarak da görebilir miyiz? Bu soruyu tartışmak bu yazının sınırlarını fazlasıyla aşacağından şimdilik ileriye yönelik bir tartışma sorusu olarak bırakıyorum.

"biz *Volk* varlığında bulunuyoruz, kendi-varlığımız *Volk*'tur" şeklinde yaklaşarak karar noktasında kendi ve *Volk* varlığını birleştirir (2009, s. 50). Bu bölümün ilginç tarafı, bir yandan *Volk* kavramının hem *Varlık ve Zaman* hem de *Sanat Eserinin Kökeni*'ndeki felsefi fikirlerle bağını öte yandan Nazi *Volk* fikirleriyle retorik ton benzerliğinin içinde kalarak hesaplaşmasını da göstermesidir.[7]

Heidegger önce karara dayanan biz-*Volk*'a aidiyeti bireylerin toplamından ayırt etmeyle başlar. Bu aidiyet zamansal olarak gerçekleşen bir olaydır, bu Heidegger için kendini ana vermektir: "'Biz buradayız!' elde hazır var olan insanlar çoğulluğunu kastetmez. Biz hazırız! Bırakalım olsun!'" (2009, s. 50). "Burada olmanın" kararlılığı "kendimizi" ve "birleşmiş (*eingefügt*) olmamızı" kendimizi sadece ona verdiğimizde/teslim ettiğimizde (*fügen*) oluşturur; dolayısıyla bunun bir *refleksiyon* ihtiyacı yoktur (Heidegger, 2009, s. 51). Heidegger bir yandan da kararlılığın nasıl da mekanik ve refleksif bir birlik oluşturmadığını açıklamaya çalışırken, *Devlet* ve *Volk iradesi* gibi retorik bir dilin içine girer:

> Üniversitenin bu taleplerinde birleşmişken [*eingefügt*], biz bir Devletin iradesini isteyeceğiz ki bu irade de yönetimin egemen iradesinden ve *Volk*'un kendini yönetme şeklinden başka bir şey değildir. Biz *Dasein* olarak kendimizi tuhaf bir biçimde *Volk* üyeliğine teslim ediyoruz [*fügen uns*], biz *Volk*'un varlığında duruyoruz, biz bu *Volk*'un kendisiyiz. (Heidegger, 2009, s. 50)

> Kararın temelini kuran bu "irade" fikridir. Dolayısıyla, öğrenciler için eğitim misyonuyla bu ders salonunda birleşme kararı vermek kendilerini "iradenin gücüne" vermek demektir:

> "Evet, böyle isteyeceğim/irade göstereceğim. İradelerle birlikte durmak [*mit Willen mitstehn*] için, kendimi iradenin gücüne teslim etmek için, kendimi taleplerin boyunduruğu altına koyacağım." Kendimizi inceleyebilirdik, acaba biz bunu isteyecek miyiz yoksa "hayır" mı derdik, ya da itiraf etmeliydik ki biz ne "Evet" ne de "Hayır" dedik, biz sadece buraya geldik ve kendimizi birlikte sürüklenmeye [*mittreiben*] bıraktık. (Heidegger, 2009, s. 50)

Tabii ki burada Heidegger'in irade terimine başvurması, acaba kendisinin de kaçındığı öznelik metafiziğinin içine düşüp düşmediği sorusunu akla getirir. Belki burada, metafizik özneliğin önceden belirlediği tanımlarla değil kararla tarihsel olma anlamında bir öznelik fikri düşünülebilir. O zaman da Sartre'ın karar ve varoluşla oluşan öznesine yakın bir özne belirmiyor mu? Heidegger'in (1993b) "Hümanizm Üzerine Mektup" adlı yazısında

---

7 Burada Heidegger'in tam tersine o retoriği felsefesiyle güçlendirdiğini ihtimalini de düşünüp tartışabiliriz. Makalenin sonunda, on dördüncü sayfada Heidegger'in kendi ontolojik tarihsellik anlayışıyla tarihsel olan ve olmayan halklar arasındaki ayrımı nasıl temellendirdiğini ele aldım; bu ayrımın da tarihsel görülmeyen halklara karşı gösterebilecek ayrımcı retorikleri nasıl besleyebileceğini düşünürsek aynı ihtimal yine belirir.

Sartre'ın kendisinin varoluş ve karar fikirlerini ve özne metafiziği içinde bir özneye kontrol ve güç atfeden bir eylem teorisine dönüştürdüğüne dair yaptığı eleştirisine rağmen bu yakınlığı göremez miyiz? Öte yandan bu eleştiri, Heidegger'in (2012) *Metafiziğin Üstesinden Gelmek*'te yaptığı "irade" ve "irade gösteren irade ya da isteyen istenç" gibi kavramların eleştirisindeki sebebin iradenin özneye kontrolü elinde tutan bir güç vermeye çalışması olduğunu hatırlarsak bu eleştiri ne kadar hakkaniyetli ya da en azından tutarlı bir eleştiri diye sorulabilir. Sonuçta, *Varlık ve Zaman*'dan gelen kararsızlık ve belirsizlik temelini takip eden karar fikri, 1934 Mantık Dersleri'nde, aslında "iradenin gücü" adı altında, her ne kadar Heidegger adını özne koymasa da bir güç eylemine girişen bir özne fikrine doğru kaymaktadır. Tabii burada hatırlamalıyız ki, Heidegger'in irade ya da istenç fikrini gündeme getirmesinin sebebi istencin insanı nasıl da sürünün ya da üst statüdeki güçlerin takipçisi olmada rahat konumundan çıkartabileceğini iddia etmekti. Bu açıdan bakınca, Heidegger'in buradaki irade fikri illa ki Heidegger'in Nazi fikirlerine içkin olan güç ve iradenin gücü fikirlerle tam bir özdeşlik içermez, özellikle Nazi anlayışında birinin gücünün grubu ve diğer üyeleri takip edebilmesiyle ölçüldüğünü düşünürsek. Hatta Heidegger'e göre irade ve karar temelli birleşme ya da katılma eylemi insanı grupla bir yapmaz ya da grubun bireyi yapmaz, insanı biricik (*einzeln*) kılar; kararda her bir kişi diğerinden ayrılır ve bu ayrılma sadece insan varlığı için geçerlidir (2009, s. 51).[8] Heidegger buna arkadaşlık örneğini verir, arkadaşlıkta birisi diğeriyle bir araya gelip bir komünite (*Gemeinschaft*) kurarken bile kendine has biricik birisi olur. Arkadaşlık ancak her bir kişinin iç bağımsızlığının imkânından doğar, her bir insanın kararda diğerinden ayrılmasına rağmen üstü kapalı bir birlik (*Einklang*) kendini sürdürür, Heidegger bu birliğin temelinde bir misteriye ya da sırra (*Geheimnis*) dayandığını düşünür (2009, s. 52). Buradaki birlik-*Einklang* ve sır-*Geheimnis* terimlerinin *Sanat Eserinin Kökeni*'nde de bir misteri/sır olarak doğanın birliği/uyumu ifadelerinde de kullanıldığını hatırlarsak Heidegger'in düşüncesinde yine bir devamlılık içeren bir *Volk* fikri de görebiliriz. Bir halkın bir araya gelmesinde, toplanmasında da gizli bir harmoni ya da birlik fikri vardır. Heidegger bu gizli birliği adlandırmak istemez, hatta bunun hiçbir tanımla, özellikle bilimsel bir tanımla açıklanamayacağını iddia eder. Aslında bu uyum birliğinin sırrı kararı mümkün kılan mantığın da bir parçasıdır. Eğer nasıl bir araya geleceğimiz ve hangi şartlarda bir araya geleceğimiz önceden belirli olsaydı, ortada karar gerektiren bir durum da olmazdı. Bir kez daha Heidegger *biz*in kişilerin basitçe bir toplam olmaya itilmekle değil, karar gibi (*entsheidungshaft*) ortaya çıktığını söyler (2009, s. 52). Burada karar gibi olmak birinin canının istediği *Volk*'u keyfice seçmesi demek de değildir. Bir halka ait olup olmama kararı bizim seçimimize kalmış değildir, geldiğimiz soya dayalı olarak ki hangi soydan geleceğimize biz karar vermeyiz; kişi en fazla bir devlete ait olup olmamayı belki seçebilir ama asla bir halka değil (Heidegger, 2009, s. 52-53).

Peki, bir halka ait olmanın altında ne yatar? Heidegger burada kan ve toprak ile ait olma fikrine ki bu Nazi retorikleri içinde dillenen bir fikirdir, karar odaklı bir yerden

8 Heidegger'in einzeln bazen de vereinzelt olarak girdiği terim İngilizcede birey-individual olarak karşılanmış. Ben burada birey yerine daha çok tekillik anlamını ve ayrılmayı ya da farklılığı çağrıştırdığı için biricik dedim.

yine de karşı çıkar. Her şeyden önce dilde bulunan çok çeşitli *Volk*-halk kavramlarının bize özünden belirli tek bir *Volk* kavramı olamayacağını gösterdiğini söyler: *Halk* şarkıları, *halk* festivali, *halk* sağlığı, ırksal bir hareket olarak halkçı hareket [*volkische Bewegung*],"*Halka* anket yapıldı;" "Alman halkının, 18 milyonu devlet sınırları dışında yaşar;" "Karl Marx işçilerin tümüne soyguncu ve sömürücülerden farklı olarak 'Halk' diyor;" "Halkın ruhu romantizmde inanç için temel kökendir;" "Din halkın afyonudur" (Heidegger, 2009, s. 53). Bütün bu örneklerde *Volk* kelimesini farklı anlasak da gizli birliğini açıkça kavrayamayız. Yine de, Heidegger'e göre kelimenin çok anlamlılığını/belirsizliğini (*Vieldeutigkeit)* bir kavramlar ceketi içine giydirmeye çalışan kavramsal analizin içine düşmemeliyiz, çünkü aradığımız şey dilde standartlaşma değildir (2009, s. 54). Kelimenin çoklu kullanımını görmek için kavramlara başvurmak yerine kelimenin kastettiği varlığı ve farklı anlamlarda bu kelimenin nasıl göründüğünü anlamaya çalışmak önemlidir. Heidegger'e göre direkt tecrübeden (*Erfahrung*) yola çıkarak konuşursak kavramsal analizin tehlikesinden kaçınabiliriz (2009, s. 55). *Volk*'un çoklu anlamlarını korumaya çalışarak, Heidegger üç temel *Volk* anlamı listeler: Beden olarak *Volk*, Ruh olarak *Volk* ve Tin olarak *Volk*.

Beden olarak *Volk* ifadesi halkı nüfus anlamında, mesela nüfus sayımında kullandığımız anlamında dile getirir. Burada eksik kalan sayım dışında kalanlardır, çünkü sayım sadece yurt içinde yapıldığından yurtdışında yaşayan ama bu halkın parçası olanları kapsayamaz. Öte yandan, yurt içinde yaşayan ve sayımda sayılan ama ırksal olarak, ya da soy anlamında, bu halka ait olmayanlar vardır (Heidegger, 2009, s. 56). İşte bu pasaj bize Heidegger'in mesela göçmenler hakkında nasıl düşündüğüne dair bir ipucu verebilir. Nüfus sayımında ikamet edenin ötesinde Heidegger Beden olarak *Volk*'tan ayrıca bir aile gibi birlikte yaşayanlar ve sağlığı da önemsenmesi gerekenleri anlar. Burada, *Volk*'un bedensel yaşamı öne çıkar. Bu noktada Heidegger'in göçmenler ya da ırksal olarak aynı soydan gelmeyenler için ne diyebileceği belirsizdir. Onlar bir arada yaşayan komşular olarak bu bedensel *Volk*'a ait olurlar mı? Bu bedensel bağ birbirine yakın yaşamakla mı yoksa kan bağıyla mı kurulur? Eğer kan bağı ise yabancıların ve göçmenlerin aidiyeti yoktur, eğer bir arada yaşama ve ikamette komşuluk ise o zaman göçmenler de bu bedensel yaşama ait bir şekilde iskân tutarlar. Aslında, Heidegger'in ırksal bir hareket olarak halk hareketi (*völkische Bewegung*) ifadesinde kullanılan ırk (*Rasse*) anlamındaki bedensel *Volk*'u nasıl yorumladığına bakarsak belki bir ipucu elde edebiliriz. Bu hareketin bedensel olanla ilişkisi (*Bezug*) *Volk* üyelerinin arasındaki kan bağıdır, onların soy cinsleridir (*ihrer Geschlechter*) (Heidegger, 2009, s. 57). Kan bağı ile birlikte ikamet arasındaki sınırların ne kadar net çizilebileceğini sorgulayabiliriz, özellikle bedensel yaşamdan net bir şey anlamak istiyorsak. Fakat Heidegger bu konuda daha çok detaya girmez ve sadece buradaki *Volk*'taki anlamların da belirsiz ya da çok anlamlı olduğuna işaret eder (2009, s. 57).

Ruh [*Seele*] olarak *Volk*- Halk Ruhu, halk şarkıları ve festivallerinde, geleneklerde, halkın duygularında ortaya çıkar. Duygusal yaşam *Volk*'un Dasein'ının ortak tavırlarının çıktığı noktada belirir. Burada beraber iskân tutmanın ve yerleşmenin gelenekler ve ortak alışkanlıklar üretmek, toprağa çiftçilik ve mühendislik ile şekil verme anlamında önemli bir rolü vardır (Heidegger, 2009, s. 57).

Tin [*Geist*] olarak *Volk* ise Heidegger'e göre toplumun karar verme gücünde belirir, burada kararlar toplum yasalarını oluşturur. Bu kararlar ayrıca toplumdaki farklı katmanları, sınıfları ve mahalleleri de ayrıştırır. Burada halkın iki anlama bölünmesi de söz konusudur: bir tarafta halkın tamamı, mesela Romanik ya da Germanik halklar gibi, diğer tarafta aşağı tabaka olarak halk ve üst tabaka toplum gibi. Bütün bunların içinde karar gücü *Volk*'u kendi yasasına getirir; sınıflandırmanın, otonom düzenin, kararın olduğu yerde *Volk* bilmenin ve istemenin takibinde tinsel olduğu kadar tarihseldir (Heidegger, 2009, s. 58). Heidegger sanki burada Hegel'i çağrıştırır; ancak özgürlük ile yasayı, hukuku devlet kurumsallaşmasında kendini gerçekleştiren tin aracılığıyla bir halk tarihsel olabilir. Bu fikir Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde tarihsel olmanın kriteri olmak için devlet olma ölçütünde ve bu devlette de vatandaşın özgür olma ölçütüyle sıklıkla belirir. Fakat Heidegger ne tin olarak, ne ruh olarak, ne de beden olarak beliren *Volk* fikrini *Volk*'un özü olarak benimser, bunlar ancak insanların bileşenleri ya da parçalarıdır (*Bestandstücke*). Eğer bunlardan birini *Volk* tanımı için seçersek *Volk*'u neliği üzerinden tanımlamaya çalışıyor oluruz bu da *Volk* yine büyük ölçekli insan gibi görmektir (Heidegger, 2009, s. 58).

Yine *Volk*'un kim olduğu hatta kendisi olup olmadığı sorusuna geri geliriz. Bu saçma bir soru olabilir, ama bir bitki için olduğu şey olup olmadığını sormayız, sadece insan için *Volk* için olduğu şey olup olmadığını, ya da kendisi olup olmadığını sorabiliriz, çünkü insan tarihsel olması ile kendisi olur ve bu da karara bağlıdır. Peki, kararın anlamı nedir? Kararın kendine özgü tuhaf bir anlamı vardır Heidegger'de, şöyle bir örnekle açıklamaya çalışır: bir savaş lideri ödül dağıtırken karar vererek kendisi olur, oysa kura çekerek ödül dağıtırsa böyle bir şey olmaz. Her ikisinde de bir eleme (*Ausscheidung*) ve ayırma (*Scheidung*) süreci vardır ama sadece birincide karar verme (*Entscheidung*) süreci vardır (Heidegger, 2009, s. 61-62). Bu örneği üniversiteye gitme durumuna bağlar, burada verilen kararın gerçekten (*eigentlich*) kendi-olmanın temelini kurmasına bağlar. Bu kararla biz kendimizi bu üniversite eğitiminin olma olayının (*Geschehen*) içine bırakmış oluruz (Heidegger, 2009, s. 61-62). Bu içine bırakmada ya da katılmada (*Eingelassenheit*), Heidegger refleksif bir katılım yerine kararlılık (*Entschiedenheit*) ile beliren bir var olma biçimi görür (2009, s. 62). Refleksif ile kararlı katılım arasındaki temel bir fark şudur, birincide hüküm verilmiştir ve sona varılmıştır, oysa ikincide süreç yeni başlamıştır, gerçek karar geleceğe de açılır, belki de bu içinde taşıdığı bu belirsizlik yüzünden Heidegger gerçek bir kararın aslında hiçbir zaman bir karar olmadığını söyler (2009, s. 63). Bir kararın sadece verilmesi değil *olması* da önemlidir, bu da azimle (*Entschlossenheit*) kararlılığın sürmesi ile mümkündür. Mesela bir gün sigarayı bırakmaya karar vermek var, bir de her gün bu kararlılıkla sigara içmemek var, kararlılığın tarihsel ve zamansal olarak geleceğe taşması bu azimle meydana gelir. Genelde karar verme anı bir meseleye son veren ve onu geçmiş yapan bir hükümle sonuca bağlayan bir an gibi algılanır, özellikle refleksif tutumda. Oysa karar ve kararlılık bir geleceği olan olaydır (*künftige Geschehen*). Azimle süren kararlılık (*Entschlossenheit*) olanda (*Geschehen*) özel bir olaydır (*Geschehnis*), kendine özgü bir süren bir olma süreci vardır, tekrar etmez mesela, eğer kararı tekrar ediyorsam zaten yeterince kararlı değilim demektir (Heidegger, 2009, s. 66). Kararın bu zamansal yapısı bizi onun tarihsel yapısına götürür.

Heidegger için tarih nedir sorusu insan kimdir sorusunu takip eder, çünkü sadece insanın tarihi vardır; çünkü sadece insan tarih olabilir (2009, s. 67). Tıpkı insan ve *Volk* gibi tarihin *ne*liği net bir tanımla açıklanamaz. Fakat bu bizi basitçe bir göreceliliğe götürmez, tarih kelimesinde de söz konusu olan yine çok anlamlılıktır (*Vieldeutigkeit*). Bu çokluk kendini neyin tarihsel sayılıp sayılmadığında gösterir. Mesela doğanın tarihi var mıdır sorusuna Heidegger tarihin insana özgü olduğu iddiasıyla cevap verir (2009, s. 69). Heidegger'in bu iddiaya yöneltilebilecek iki itirazı ele alışından eleştirel ırk tartışmaları için çok sorunlu bir örnek belirir. Birinci itiraz şudur: Afrika kabilelerinden Kaffirler gibi tarihi olmayan insanlar vardır, demek ki tarih insana özgü değildir. İkinci itiraz da şudur: Binlerce yıllık tarihi olan fosiller gibi doğada tarihi olan bir bitki ve hayvan yaşamı vardır, yeryüzünün de bir tarihi vardır, demek ki yine tarih insana özgü değildir (2009, s. 69). Heidegger bu itirazlara farklı tarih anlamları olduğunu hatırlatarak cevap verir. Yeryüzü tarihi ile insan tarihi, mesela köylülerin savaşının tarihi, aynı anlamda tarihler değillerdir (2009, s. 70). En önemlisi *geçmişe giren tarih* (*Vergangenheit*) ile *geleceğe giren tarih* (*Zukunft*) arasında bir ayrım vardır: birincisi doğal tarihtir, zamanda yer alan ve vuku bulan her şeyi içerir ve zamanla birlikte geçer, geçmiş olur (Heidegger, 2009, s. 70). Evet, bu anlamda doğanın da tarihi vardır. Hatta bir uçağın pervanesinin dönmesi de aynı anlamda tarihi olan bir şeydir. Hâlbuki burada tarihi söz konusu etmeyiz genelde, doğayı genelde tarihin karşısına koyarız, doğa bilimlerini ve insani bilimleri ayırt ederiz (Heidegger, 2009, s. 69). Yeryüzü tarihi çalışan bir jeolojisti tarihçi değil, doğa bilimcisi olarak görürüz. Oysa uçağın pervanenin dönmesi doğa olayları gibi geçmişe giren olayların tarihine sahipken insanlar için bir rol oynadığı zaman geleceğe girer; mesela Führer'i Münih'ten Venedik'te Mussolini'yle buluşturmaya götürdüğünde, ontolojik anlamda tarih *olur* (*geschieht*). Buradaki tarihsel özellik makinenin çalışmasından değil bu uçuşun iki liderin buluşmasıyla gelecek için oynadığı rolden kaynaklanır (Heidegger, 2009, s. 71) Eğer tarihi olmayan bir halk-*Volk da* tarihe girerse onun tarihi geçmiş değil gelecek anlamındadır. Bir halkın geleceği kalmamışsa da tarihin dışına çıkar; eğer bir halk geçmişe girmişse de gelecek anlamında tarihten çıkabilir (Heidegger, 2009, s. 71). Nihayetinde, Heidegger tarihi olmayan ve sonra tarihe giren bir halkı, tarihi olmayan yeryüzünden ayırmak için bu örnekleri verir, çünkü yeryüzü tarihe ne girer ne de tarihten çıkar, bu anlamda tarihle hiçbir ilgisi yoktur (2009, s. 71). Yeryüzü tarihe ancak üzerindeki toprak tarihe girdiğinde bir savaşın alanı ya da halkları ilgilendiren herhangi bir olayın olduğu yer olduğunda girer.

İnsan tarihini diğerlerininkinden ayırt etmenin bir başka yolu da insan olaylarının ilim-irfan (*lore-Kunde)* konusu olmasıdır, bu yüzden araştırılabilen ve keşfedilebilendir (*explorable* [*erkundbar*])" (Heidegger, 2009, s. 73). Mesela yüzyıllık bir ormanın kayıtları ve raporları yoktur, onun yok oluşunu araştıracak bir ilim yoktur oysa insan olaylarının araştırılacak kayıtları vardır. Aynı şekilde karıncalar geçmişlerini korumazlar, aynı olayları tekrarlayabilirler ama geçmişlerini her seferinde arkalarında bırakırlar, sosyal bellekleri yoktur, onlar geçmişlerini unutamazlar bile. Unutmak ve hatırlamak, geçmişini kaydetmek

ya da etmemek sadece insan için mümkündür. Bunun ilmine historiografi diyoruz, kelimenin orijinine gidersek, buradaki araştırma ve keşfetmeye [*das Erkunden*] ἱστορία deniyor. "Bir olay [*Geschehen*] bir araştırma alanın bir bilgi alanının *(Kunde)* içinde durduğu sürece, araştırılır ve bilinir [*erkundet*], açığa çıkartılıp gösterilir (*bekundet*) (Heidegger, 2009, s. 74). Peki, historiografi ile tarih arasında nasıl bir ilişki vardır? Heidegger de sorar: "Tarih sadece tarih biliminin olduğu yerde mi vardır?" (2009, s. 74).

Tarih geniş anlamında zamanda hareket anlamına geldiği için Heidegger üç çeşit hareket arasında ayrım yapar. Birincisi, yeryüzünde mekanik olayların yaşandığı *akış* hareketidir. İkincisi, canlı yaşam içinde olan bütün varlıkların *hareketidir.* Üçüncüsü ise sayesinde sadece insanların tarih yaptığı bir olay olmasıdır (*Geschehen*). İnsan hareketinin farkı kasıtlı ve bilinçli olmasıdır, bu yüzden o belli bir bilginin alanına (*Kunde)*, her zaman bulunabilir ve bilinebilir [*erkundbar*] ve de başkalarına bildirilmesi (*künden*) gerekendir" (Heidegger, 2009, s. 75).

Fakat bu her tarihsel olanın da tarih bilgisine kaydedildiği anlamına gelmez. Heidegger'in de dediği gibi "tarih biz onu bilmesek de olabilir" (2009, s. 75). O yüzden bir şeyin tarih bilgisi olmadan tarihi yoktur demek, doğa bilimi olmadan doğa olmaz demek kadar saçmadır. Heidegger'in bu farkındalığı bize insan olayları arasında neyin tarihsel olduğu ya da neyin olmadığı arasında yapılan ayrımın özünde temelsiz olduğunu gösterir çünkü ikisi de hep tarihseldir, sadece biri tarih kayıtlarına girmiş ve biri girmemiştir. Yine de, Heidegger tarihsel olan ve olmayan ayrımını özellikle insan için benimser. Gündelik hayatta olup bitenler, makinelerin çıkardığı seste, bitkilerde, hayvanlarda ya da dağlarda olan bir hareket tarihsel olan ve olmayan diye ayrılamaz, ama insan olaylarında ayrılabilir (Heidegger, 2009, s. 80-81). Burada ahlaki bir iyi kötü ayrımı da yoktur, ahlaken çok iyi bir şey tarihe girmemişken çok kötü bir şey girmiş olabilir (Heidegger, 2009, s. 81). Yine de ikisinin de tarih bilimince bulunma olanağı vardır. Yani tarihsel olanın kurulması tarih bilimi sayesindedir. Bu da aslında her ne kadar tarih, tarih bilimden bağımsız hareketini sürdürür dediysek de tarihsel olma özelliğini tarih bilimiyle ilişkisinden alır. (Heidegger, 2009, s. 83). Tarihsel olmayan da aslında özünü kendinden değil tarih bilimiyle olan ilişkisinde ve her zaman bilinme keşfedilme ya da önemsenme ihtimali ile tarihsel olabilme imkânından alır. Yani tarihsel olmayan da temelinde tarihseldir, *tarihsellik* tarihsel olan için de olmayan için de ontolojik bir temel gibidir. İlginç olan, Heidegger'in bu temeli tarihin tarih bilimi onun kaydetse de kaydetmese de hep olmasında değil, tarih bilimi tarafından bilinme olanağına açık olmasında görmesidir. Heidegger böylece "Kaffirler tarihsel değil demek ki bütün insanlar tarihsel değil" argümanına karşı "hayır, onların tarihsel olmayışı insanın tarihsel olmayışıdır ve tarih biliminin onun kaydedip kaydetmeme olanağına açık olduğundan dolayı temelinde tarihseldir diyerek bütün insanlar tarihseldir" demiş olur. Fakat bunu derken "Kaffirler tarihsel değildir" iddiasının içeriğine bir itirazı olmaz, yani bu örneği aslında onaylar. *Hatta onların tarihsel olmayışlarının temelinde insan tarihselliği özü yattığı için bu tarihsel olmayış bir anlam ifade eder.* Heidegger'in tarihselliği bir ontolojik temel gibi aktaran analizi bize belki "Kaffirler tarihsel değiller, bütün insanlar tarihselse demek ki onlar tam insan değil" gibi sömürgeci yüzyıllarda ve ayrımcılık içeren birçok ırkçı söyleme karşı

eleştiri kaynağı sunabilir. Ama onların tarihsel olmadığı iddiasını eleştirmez aslında hatta neden tarihsel olmadıklarını insan tarihselliği ile temellendirir. Peki, bundan kim sorumludur? Taşın tarihsel olmaması doğaldır ve o bundan sorumlu değildir. Kaffirler de tarihsel olmadıklarından kendileri mi sorumludur, yoksa bundan tarih bilimi yapanlar ve onları kaydetmeyenler mi sorumludur? Heidegger bu soruya hiç girmez. Tarih bilimi ve tarihsel olma arasında özsel bir bağ kurarken tarih bilimi yapanların ya da kayıtları tutanların *kim* olduğunu sormaz, ya da bu soru "biz *kim*iz?" sorusuyla bir ilişkiye girmez. Tarihsel olanla olmayan arasındaki farkı ortak bir tarihsellik temelinde açıklamak tam da farkı daha çok meşrulaştıran bir düşünme de olabilir. Oysa bu farkı yaratan güç ilişkileri ve şiddet olayları gibi tarihsel olaylar da olabilir. Başka bir anlamda bu farkın kendisi de tarihseldir diyebiliriz, yani kimin tarihsel sayıldığı kimin sayılmadığı da tarihteki sömürgecilik ve ezme gibi şiddet olayları sonucu ortaya çıkmıştır da diyebiliriz. Bunu demek Heidegger'in iddia ettiği tarihsellik temelimize dair bir itiraz getirmez elbette ama böyle bir farkın içerdiği şiddetin tarihsellik temeli açıklamalarında görünmez kalmasına karşı bilinir ve görünür (*erkundet/bekundet*) kılınmasını sağlayabilir. Bir Afrika atasözü bu anlamdaki tarihsellik bilincini çok iyi aktarır: "aslanlar kendi tarihini yazana kadar tarih hep avcıları yüceltecektir."

Sonuç olarak, diyebiliriz ki hangi halk-*Volk* tarihseldir ve hangisi değildir ayrımı Heidegger'de bütünsel ve ontolojik bir temel olarak tarihsellik fikrine içkindir. Heidegger'in ontolojik tarihsellik düşüncesi anlayışı bize Batı metafiziğinin kontrolcü özne metafiziği hakkında eleştirel bir kaynak sunabilir. Ama bu düşünce, iş tarihsel olan ve olmayan arasındaki ayrımın içerdiği bir şiddet ve dışlama tarihini eleştirmeye gelince, yeterince kaynak sunamamaktadır. Bunun sebepleri daha çok düşünmeyi ve tartışmayı hak eder tabii ki, en azından şimdilik neden Heidegger'in felsefesi Nazi ideolojilerindeki özne metafiziğindeki sorunları görebilirken, Kaffirler halkının ya da Dünya-Yahudiliğinin tarihsel olma imkânlarının genel tarihsellik temelinde görebilirken neden tarihsel görülmediklerini sorgulayamıyor ya da göremiyor sorusu daha çok düşünmemizi gerektirir. Özellikle *Kara Defterler*'de Alman halkına kıyasla Dünya-Yahudilerinin yersiz, yurtsuz, tarihsiz, dilsiz ve kökensiz olduğunu söyleyerek içine düştüğü başka bir tarihsel olan ve olmayan ayrımındaki ayırımcılığın felsefi olarak Heidegger düşüncesinde nerelerden beslendiğini anlamak da felsefenin, özellikle Heidegger okumaya ve onunla düşünmeye devam edeceksek, üstlenmesi gereken eleştirel düşünme görevidir. *Kara Defterler*'de beliren Antisemitizm tam olarak Nazi ideolojisindeki gibi doğa temelli ya da biyolojik temelde özcü bir ırkçılık olmayabilir. Fakat ırkçı ayrımlar ve politikalarla ortak söylemlerde buluşabilecek, *hangi halkın tarihsel olduğu ve hangisinin olmadığı* gibi bir ayrımın, Heidegger örneğinde görüldüğü üzere, hangi ontolojik temel sayesinde mümkün olduğu çok derinlikli incelenebilirken, hangi dışlayıcı tarih olayları ve tarih yazımı ile temellendiği gösterilmediğinde, ayrımdaki ırkçılık hala görünmez kalır. Dolayısıyla felsefenin eleştirel düşünme görevi belki de bu tür ayrımlarda görünmez kalan tarihsellik imkânlarını sadece ontolojik temelli tarihsellik anlayışıyla değil aynı zamanda ırkçılık içeren tarihsel olayların etkisiyle birlikte daha görünür kılmaya çalışmak olabilir.[9]

9 Bu noktada Sartre ve Fanon gibi kimlik, ırk ve ırkçılık üzerine yapılan çalışmalarda kaynak alınan

Kaynaklar

Heidegger, M. (1980). *Gesamtausgabe* 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.* Ed.: Suzanne Ziegler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1993a). *1933'te Neler Oldu?, Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*. Türkçeye çev., Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Heidegger, M. (1993b). Letter on Humanism. *Basic Writings*. Ed. David F. Krell, New York: HarperCollins Publishers

Heidegger, M. (1999). *Contributions to Philosophy.* İngilizceye çev., Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. Türkçeye çev., Kaan H. Ökten. Istanbul: Agora Kitaplığı.

Heidegger, M. (2009). *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. İngilizceye çev., Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna. Albany: State University of New York Press.

Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. Türkçeye çev., Fatih Tepebaşlı. Ankara: De Ki Yayınları.

Heidegger, M. (2012). Metafiziğin Üstesinden Gelmek. Özne, 16, s. 187-204.

Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. Türkçeye çev., Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu

Heidegger, M. (2014). Überlegungen XII-XV (Scwarze Hefte 1939-1941). *Gesamtausgabe 96*. Ed., Peter Trawny. Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, M. (2017). *Ponderings XII-XV (Black Notebooks 1939-1941)*. İngilizceye çev., Richard Rojcewicz. Studies in Continental Thoughts.

Hegel, G. W. F. (2016). *Tarih Felsefesi*. Türkçeye çev., Aziz Yardımlı. Istanbul: İdea Yayınevi.

Sikka, S. (2003) Heidegger and Race. *Race and Racism in Continental Philosophy.* Ed., Robert Bernasconi & Sybol Cook. Bloomington: Indiana University Press.

Trawny, P. (2015). Heidegger, "World Judaism," and Modernity. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 5, s. 1-20. doi: 10.5840/gatherings201551.

Trawny, P. (2017). Heidegger'in "Kara Defterler"i Üzerine. Türkçeye çev., Pınar Ecevitoğlu. Erişim adresi: https://viraverita.org/yazilar/heideggerin-kara-defterleri-uzerine

Young, J. (2001). *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge University Press.

düşünürlerin neden fenomenolojik analizlerle ırkın ve ırkçılığın nasıl bir görme, görünme ve görünmez kalma tecrübeleri ile oluştuğunu anlatmaya çalıştıklarını hatırlamak önemli olabilir. Belki de bir başka yazının konusu olacak bir tartışmada Heidegger'in ontolojik yaklaşımını fenomenolojik bir perspektifle incelemenin ve eleştirmenin imkânını açar.

Butler'ın Hegel okuması: tanınma ve evrensellik

Damla Uçak - Songül Demir

Butler, öznelliği özlerle ilgili ya da önsel bir var olan olarak ele almayan; her zaman içinde bulunduğu zaman ve mekânla bağlantılı olarak değerlendiren bir düşünce yapısına sahiptir.[1] Bu düşüncede arzu, tanınma ve başkalık kavramları kendisine sürekli yer bulmaktadır. Bu kavramların üzerine kurulan öznellik anlayışı Butler düşüncesindeki Hegelci yanları takip etmeye dair bir çabayı gerekli kılar. Bunun için öncelikle *Tinin Fenomenolojisi*'ne bakmak uygun görünmektedir.

Tinin Fenomenolojisi'nde Hegel yolculuk eden bilinçten öte, yolculuğun kendisini anlatır. Bu süreçte değişen ve kendisindeki değişimi fark eden özne, Butler'ın deyişiyle kendi kaybının riski altındadır.[2] Başkayı arzularken kendini, kendini arzuladığında ise başkayı kaybeden öznenin kayıpları bilinçte kaybolmaz ve "başka gerçekte kaybolsa da, onun anları az çok muhafaza edilir ve kayıp bunun içinde saklı kalır".[3] Bu durum, Butler'ın tinin yolculuğunu melankoli ile ilişkilendirerek düşünmesine sebep olur.[4] Butler'ın Hegel'e

---

1 Öte yandan, kısaca belirtmek gerekir ki, Butler orijinal adı "The Psychic Life of Power: Theories in Subjection" olan kitabında 'subjection' kelimesini özellikle seçmiştir. 'Subject' latince 'subjectum''dan gelir ve'boyun eğme' anlamını taşır. Bu nedenle etimolojik açıdan bakıldığında öznenin öznelleşmesinin sadece aktif değil aynı zamanda pasif bir tarafı olduğunu da gösterir. Butler, bu dilsel ayrıntıyı önemli bir felsefi mesele haline getirmiştir. Paula-Irene, Villa; *Judith Butler*, 2. Aufl., (Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2012), 35-59. Langenscheidt Großes Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch, Langescheidt Redaktion (Hrsg)-Menge Guntling, (Berlin-New York, 2008), 765. Langescheidt Büyük Okul Sözlüğü. Almanca- Latince.

2 Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, 1. baskı. (New York: Columbia University Press,1987), 21.

3 a.g.e. 34.

4 Melankoli, bireyin bağlandığı nesneden uzaklaşamadığı; sevgisini başka bir nesneye önlendiremediği ve kendi içine çekilerek kaybettiği nesneyle özdeşleştiği bir durumu işaret eder. Sigmund Freud, *Yas ve Melankoli*, 1.baskı. (İstanbul: Telos Yayınevi, 2015), 30-1. Arzulanan

dair değerlendirmelerinde melankoliyi ortaya çıkartan ve her ilerleyişinde 'kendi kaybının riski altında olan' tinin geçirdiği aşamaları açıklamak gerekir.

Tinin Fenomenolojisi'nde bilinçten özbilince, özbilinçten mutlak bilince geçme süreci anlatılır. İlerlemenin ilk aşaması tanınma (anerkennung) için mücadeledir. Bu, en başında tek taraflı bir tanınmadır. Ancak, karşılıklı tanınmaya doğru ilerleyen bir süreçtir. Aslında birey karşılıklı tanınma ile kendi bilincine varır, yani kendi bilincine varma karşılıklı tanınmayı şart koşar.[5] Özbilinç denildiğinde karşılıklı tanınma arzusu devreye girer. Bu ilişkide Butler'ın aklını kurcalayan şu sorulardır: "Arzu ve tanınma arasındaki ilişki nedir? Bu ilişki öznenin kurulumunda radikal ve kurucu başkalıkla ilişkiyi neden gerektirir?"[6] Bu yönüyle Butler Hegel`in tanınma kavramını daha işlenmiş ve kullanışlı bir form olan 'arzu' (begehren) kavramını ön plana çıkararak ele almaktadır. Hegel'e göre karşılıklı arzulama sonrasında karşılıklı olarak birbirini tanımanın imkânı oluşur. Başkasının arzusunu arzulama onun tarafından tanınmayı arzulamaktır. Bu anlamda, "Hegel nesnelerde doyum bulan arzu ile tanınma için duyulan arzu arasında temel bir ayrım olduğunu savunur; bu öznelliğin birey ötesi koşullarından ziyade, özneler-arası bir durumu vurgulayan bir ayrımdır"[7]. Bu özneler-arası durum, sadece başka bir özneyi arzulamak değil, başka bir özne tarafından arzulanan bir nesneye yönelen arzu olarak da düşünülebilir. Kojeve'nin örneğiyle, bir madalya biyolojik açıdan tamamen yararsız bir nesneyken; başkanın da arzusunun nesnesi olduğu için istenebilir.[8] "Bu, başkanın beni istemesini istiyorum demek değildir; başkanın arzusunun içinde yer almak istiyorum ve kendi arzumu başkanın arzusuna göre şekillendirmek istiyorum demektir"[9]. Bu yönüyle, başkanın arzusunu arzulama, onun tarafından tanınmayı arzulamaktır.

Başkanın arzusunu arzulama ya da daha belirgin bir ifadeyle arzunun arzusu nedir? Butler

---

nesnenin yitimi, o nesneyi kendiliğin yapısı içinde barındırmayı hedefleyen bir özdeşleşme edimi yaratır. Judith Butler, *Cinsiyet Belası,* 1. baskı. (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 122. Özdeşleşme, arzuyu içerdiği gibi yasaklamayı da içerir. Bu yasaklama sebebiyle kaybın yası tutulamaz ve inkâr yoluna gidilir. Böylece, iyileşme sürecinin başlaması engellenmiş olur. Bireyin kaybını reddetmesi, kendisini suçlamasına ve yası tutularak aşılamayan kaybın içselleştirilmesinin sonucunda 'ben'de barınmasına neden olur.

5 *Phänomenologie des Geistes* (*Tinin Görüngübilimi)* adlı eserinde Hegel bu düşüncesini, yani 'başka' ile olan radikal bağımlı ilişkiyi daha da detaylandırır. G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* 1. baskı. (Frankfurt a.M.:Suhrkamp,1971). Türkçesi; Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 4.baskı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 2015). Başka ile olan karşıtlığım aracılığıyla kendimi ortaya koyabilirim. Ancak 'ben' sadece başkanın karşıtı değildir. Bu durumda ben`deki başka algısı iki katına çıkar. Bu nedenle sahip olunan özne, ben olmayan özneye bağlıdır. Öyle ki, başkayı öldürmek aynı zamanda benim kendi hayatıma zarar vermem anlamına gelir. Diğer bir deyişle benim hayatım, başkanın hayatının benim elimde olması gibi, başkanın elindedir. Butler başkaya olan bu radikal bağımlılığı savaş ve şiddet karşıtı tavrını ortaya koyduğu politika hakkındaki yazılarında oldukça detaylı olarak ele almaktadır.

6 Butler, *Subjects of Desire*, xiv.

7 Read, Jason. "'Arzu insanın özüdür': Bireylik- Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel". *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a* Güncel Müdahaleler. ed. Eylem Canaslan, Cemal Bali Akal. 1. baskı. (Ankara: Dost Yayınevi, 2013), 84-104.

8 Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş,* 5. baskı. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 77.

9 Judith Butler**,** *Undoing Gender,* 1. baskı. (New York: Routhledge, 2004), 138.

bu sorunun cevabı olarak artan, kendini yenileyen, kendisini çoğaltmak için kendini tekrar etmek zorunda kalan ve bu tekrarla başka bir şey haline dönüşen bir arzu tarifi yapar.[10] Bu arzu, tek bir arzu olarak kalmayan, başkaya dönüşen; başkaya dönüştüğü için dışarda bir hal alan, başkayı arzulayan ve böylece arzunun öznesinin 'başka' olduğu bir duruma işaret eder.[11] Bu sebeple başkaya kayıtsız kalınamaz. İki özbilinç karşılaştığı ve tanınma arzusuyla birbirlerine yaklaştıkları anda, bir özbilinç kendisini diğer özbilinçte kaybetmiş halde bulur. Başkada kaybolan halinden kendisine geri dönmek isteyen özbilinç başkayı olumsuzlamak zorundadır. Ancak başkanın arzusunun, öznenin arzusunun bir modeli haline dönüşmesi bu yadsımayı zorlaştırır. Özne içinde kaybolduğu başkayı kaybederse, tanınma imkânını da kaybeder. Bu anlamda başkadan bağımsız bir kendilik yoktur.[12] Bu nedenle Hegel`e göre birey asla tek başına veya başkalarından izole olmuş bir özne değildir ve o şekilde var olamaz. Tanınma, bireyin önce ailede sonra toplumda ve en son devlette gerçekleştirdiği bir süreçtir.[13]

---

10 a.g.e. 137-38.

11 a.g.e.

12 Öznenin başkayı, başkanın da özneyi tanıdığı bir ilişki halinin ortaya çıkabilmesi için her iki özbilincin de ölüm korkusu yaşaması, çalışması ve eylemesi gerekir. Bu durum, Hegel'in köle ve efendi arasındaki ilişkiyi anlattığı bölümde karşımıza çıkar. Köle, harcadığı emek aracılığıyla nesneyle birlikte kendisini de yaratır ve özbilinç kazanmaya; nesneyi dönüştürenin, yaratanın kendisi olduğunu görmeye başlar. Bu süreç içerisinde kendinin farkına varan köle, bu farkına varış ile tek taraflı tanınmayı karşılıklı tanınmaya dönüştürebileceği bir imkânı yakalamıştır. Efendi kendi pozisyonunun devamlılığını istiyorken; köle, tabi edildiği ilkeyi, kendi ilkesi haline dönüştürdüğü ölçüde edimselleşir. Aksi takdirde, ortaya koyduğu eyleme yabancılaşır. Butler'a göre, köle ölüm korkusu yaşamasının yanısıra emeğine el konulma korkusunu da deneyimlemektedir. Yarattığı nesneyle organik bir bağ kuran köle ölüm korkusu sebebiyle bu nesneden vazgeçerken, bu vazgeçişini makulleştirecek bir dünya görüşü geliştirir. Tabiiyetiyle barışan kölenin bu durumu için Hegel mutsuz bilinç (unglückliches Bewusstsein) kavramını kullanır. G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 120-127. Türkçesi; Hegel, Tinin Görüngübilimi, 86-97. Öznelliği tabiiyet ile ilişkili düşünen Butler'ın fikirleri Hegel`in köle-efendi diyalektiği fikri ile buluşur. Hegel için kölenin boyun eğmesinde ölüm korkusu belirleyici olduğunda bile, ki bu her zaman reddedilmek, geri çevrilmek olarak anlaşılmak zorunda bile olsa, öznenin oluşumu a posteriori, sadece korkudan kaçma süreci olarak tanımlanabilir. Mutsuz bilinci, korkudan dehşet verici bir kaçış (fearful flight from fear) olarak tanımlayan Butler ilk başta Hegel`in şüpheci yorumlarını ele alır. Ancak, hiç kimse daima korku ile yaşayamaz. Birey, korkuya karşı bir savunma olarak ahlak ile ilişkisinde korkuyu bertaraf etmektedir. Böylece mutlak yasa mutlak korkunun yerine geçer, yani paradoksal olarak korku tekrar yasadan korkmak olarak geri gelir. Fakat korkudan kaçış Butler`a göre bedeni boşaltır (vacating the body), bu düşünce tarzıyla bedenin yerine başka bir şeyin geçebilme imkânı için yer açılmış olur. Diyalektik anlamda bedenin ortadan kaldırılması, yani negasyon ile öznenin bedensizleştirilmesi Butler için düşüncenin ön koşuludur. Butler`ın amacı olan kendine güvenen, özerk özne kendi vücudunun negasyonunu şart koşar, bedensizleşir. Bu bedensizleşen özne potansiyel olarak her türlü var olma şansını da elde etmiş olur. Butler`a göre bütün karmaşası ve değişkenliği içinde köle-efendi diyalektiği ilişkisindeki öznelleşme sürecindeki bilinç her zaman iki bölüm gibi anlaşılmalıdır. Eğer köle efendiyi atar, yani reddederse, kendisi efendi olur. Bir başka deyişle kendi üzerinde, yani bedeni üzerinde efendi olur. Böylece efendiliği kendi üzerinde uygular –bu ise Hegel düşüncesinde dini- ahlaki bilinci şekillendiren köle-efendi diyalektiği vasıtasıyla ortaya çıkan mutsuz bilincin esas işaretidir. Köle ve efendinin bilinci bir bilinç haline gelerek mutsuz bilinçte ortaya çıkar. Hakimiyet ve boyun eğme bir olur. Judith Butler, İktidarın Psişik Yaşamı, 1. baskı. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 40-56.

13 Hegel, *Philsophie des Rechts*, 2. Aflg. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012). Türkçesi: Hegel,

II

Butler, Hegelci tanınma anlayışının izlediği bu süreci, Batı felsefesinin "farklılığı baskı altına alıp temel bir kimliğe indirgeme" eğiliminin bir örneği olarak değerlendirir.[14] Bireyin kavranmasının başkanın da kavranması gerekliliği ile değerlendiren ve bu ilişki içinde oluşan bütünün çelişkili bir birlik olduğunu düşünen Hegel'e göre birliğini ve çelişkisini anlamaya çalıştığımız parçaların bizzat kendisi birer kavramdır. Bu kavram gelişme ve ilerleme olarak evrenseli meydana getirir. Hegel buna diyalektik adını verdiğini söyler.[15] Diyalektik ilişki nesneyi sadece dağıtan, karıştıran, sarsan bir çelişki olarak değil; onun pozitif içeriğini, kavramın gelişimini ortaya çıkartan ve kavramı geliştirip ilerleten bir duruma işaret eder. Bu anlamda, olumsuzlamanın özdeşliğe varan bir içeriğe büründüğü; özdeşliğe varmak için kullanılan bir araç halini aldığı söylenebilir. Hegel düşüncesinde diyalektik, çelişkileri çözerek ilerlemektedir.[16] Hegel'in sözleriyle;

> Olumsuzlama yeni bir Kavram, ama öncekinden daha yüksek, daha varsıl bir Kavramdır; çünkü onun olumsuzlanması ya da karşıtı yoluyla daha varsıl olmuştur, öyleyse onu, ama ondan da çoğunu kapsar, kendisinin ve karşıtının birliğidir. Kavramlar dizgesinin kendini genel olarak bu yolda oluşturması ve durdurulmayan, arı olan, dışarıdan içeriye hiçbir şey almayan sürecinde kendini tamamlaması gerekir.[17]

Bu anlamda Hegel'e göre evrensel, tikel ve bireysel olarak belirlenen kavramlar ayrı ayrı olarak değil; bir ve aynı kavram olarak anlaşılmalıdır. Tikelden evrenselliğe ilerleme durumunda soyuttan somuta doğru bir geçiş söz konusudur. Birey, belirsizlik durumunda soyut bir haldedir. Belirsizlik durumundaki soyut hal, tek başına bireye ve bireyin içinde bulunduğu duruma dair yeterli bir içerik taşımamaktadır. "Hegel için soyut olmak, var olmamak ya da önemsiz olmak değil, bütünün yalnızca bir anı, uğrağı olmak ve bu nedenle de yetersiz olmak demektir. Bütün, bu anları, olumlu yanlarını koruyarak aşar ve bu anlamda onları yadsır"[18].

Toplumsal bir alan içinde ise tikelliğin içinin doldurulduğu somutlaşma hali, tikellikten evrenselliğe yaklaşma hali ile gerçekleşebilir. Daha önce belirtildiği gibi, Hegel`in düşüncesinde birey, tanınma sürecine ailede başlar ve toplum, devlet ile devam eder, işte bu yönüyle, bireyin ailede toplumda ve devlette geçirdiği tanınma aşamaları evrenselliğin

---

Hukuk Felsefesinin Prensipleri, 1. baskı. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991).

14 Butler, *Subjects of Desire*, 176.

15 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri,* §31.

16 "Olumsuz olan o denli de olumludur ya da kendi ile çelişen kendini hiçliğe, soyut yokluğa değil, ama özsel olarak yalnızca tikel içeriğinin olumsuzlanmasına çözer, ya da böyle bir olumsuzlama tüm olumsuzlama değil, ama kendini çözen belirli olgunun olumsuzlaması, böylelikle belirli olumsuzlamadır, öyleyse sonuç ondan sonuçlandığını özsel olarak kapsar (…)" G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, 1. baskı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 38.

17 a.g.e.

18 Tülin Bumin, *Hegel*, 5.baskı. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 62.

de etkinliğidir. Hegel'in kendi döneminin insanlarına kendilerini birey olarak görmeye başladıkları bir dönem olarak bakması;[19] seçimlerini yaparken kendi arzularından sıyrılma yetisine sahip, ama bir yandan bu arzuların peşinden gidebileceği imkânları isteyen ve kendisini bütün yapıp etmelerinin sorumlusu olarak gören bireyler olarak değerlendirmesi 'ben' zamirine yapılan vurguyu örneklendirir. Kendisini belirleyebilen bu bireylerin seçimleri evrensele katkıda bulunur. Ancak, her bireyin her seçimi evrensele ilişkin olarak düşünülmemektedir. Bireyin evrensele dâhil olabilmesi, bazı tikel durumların 'ben'den dışlanmasını gerektirir. Butler'ın öznelliği melankoli ile ilişkili olarak düşünmesinin temel sebebi burada saklıdır. Evrensellik, bireyin başkalarıyla paylaşabildiği ama evrensellik terimine uygun düşmeyen özelliklerden kopmasını gerektirir.[20] "Ben" zamirine yapılan vurgu ile kastedilen bireyin hayatla kurduğu ilişkiyi düzenlerken gereksinim duyduğu kuralları kendisi belirleyebilir görünürken, diğer taraftan evrensel olanla birleşebilmek adına tikelliğinden sıyrılmasını gerektiren bir durumu ortaya çıkartır. Tikelden soyutlanarak evrensellik kazanan özne, gerçek dünyada kendini gerçekleştirirken tikelleşir.[21] Bireyin bilerek ve isteyerek kurduğu bu toplumsal bağda, tikel ve evrensel arasındaki ilişki üzerinden akıl kendisini göstermeye başlar. Rasyonel yönün somutlaşması olarak evrensele, bireysel eşlik eder. Hegel şöyle der: "Özel menfaat ne ihmal edilmeli ne de baskı altına alınmalıdır; gerçekte, o, genel menfaatle (evrenselle) uyum haline sokulmalı ve böylece her ikisi de korunup muhafaza edilmelidir".[22] Hegel için bunu sağlayacak olan, tikelin kendini yasalar ve kurumlar aracılığıyla somutlaştırarak evrensele ilerlemesidir.

Hegel, yasalar ve kurumların işlevi ile toplumsal bir bağın oluşturulabileceğini düşünür. Yasa ve kurumlar, bireylerin özgürlüklerini güvence altına alan, tikelliklere alan açan, toplumsal iyiyi toplumsal amaç olarak görerek bu amaca hizmet eden bir birliktelik olarak düşünülür. Yasa ve kurumun bu işlevini yerine getiremediği durumda ise, bireyler tikelliklerini tam olarak ortaya koyamazlar. Toplumsal bağımlılığın tikellikleri göz ardı etmeyen bir şekilde güvence altına alınması ve bunun toplumsal bir amaç haline gelmesi hukuk ve kurumların düzgün işleyişi aracılığıyla sağlanabilecektir. Hegel' in *etik yaşam (sittlichkeit)* alanında değerlendirdiği bu işleyişte, politika devlete havale edilmiş görünür. Ancak, Butler Hegel'in *etik yaşam* düşüncesinden, devlet kuramından tamamen ayrı olarak değerlendirilebilinir bir kültürel anlaşılabilirlik kuramı türetilebileceğini iddia eder.[23] Etik yaşam alanı öznenin ortaya çıkıp, özbilince vardığı ortak bir norm ve değerler kümesini anlatır. Bu küme değişebilir bir normlar kümesine ve öznenin kendi kendini oluşturmasının koşullarını ve kendisini anlamasını sağlayan bireysellik kavrayışlarını da oluşturur. Bu anlamda normların değişebilirliğini düşünme, Hegel bağlamında etik yaşam bölümü üzer-

---

19 A. W.Wood, "Hegel ve Marksizm," in Alman İdealizmi II Hegel,, ed. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013), 397.

20 Butler, "*Evrenseli Yeniden Sahnelemek",* 25.

21 Ian Fraser, *Hegel ve Marks İhtiyaç Kavramı,* 1. baskı. (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2008) 42.

22 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 261.

23 Butler, "Çekişen Evrensellikler", in Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik, 194.

inden olmalıdır[24]. Ancak Butler Hegel düşüncesinde bu imkânın bulunmasıyla birlikte Hegel'in bu yönde ilerlemediğini belirtir.

Hegel'e göre tanınmanın kendisi *etik yaşam* alanına bağımlıdır, içinde gerçekleştiği normlardan ayrı olarak olanaklı değildir.[25] Butler için bunun anlamı "evrenselliği kültürel normların aşımı olarak saptama çabasının olanaksız göründüğüdür".[26] Evrenselliğe dâhil olmak, tikellikten sıyrılmaya, arzulardan uzaklaşmaya izin vermekle mümkün olur. Bu anlamda, Hegel'in evrenselliğinin etkinliği tartışmaya açılır. Şöyle ki, tikel ve evrensel karşılıklı ilişkiler yoluyla değişir, aynı kalmaz. Bu yönüyle, normların değişebilirliğinin alanı açılmış görünür. Tikellik evrenseli, evrensel tikeli değiştiren bir rol oynar ve birbiriyle ilişki içinde yeniden dönüşür. Bu yönüyle Hegel için karşılıklı tanınma sırasında oluşabilecek durumlardan biri çatışmadır, o yüzdendir ki hiç durmadan sürüp giden toplumsal mücadelelere tanıklık ederiz. Yine de bu durum, Hegel'de çatışma ağırlıklı değil, sevgi ve uzlaşma olarak belirir. Örneğin, bireyin tanınma süreci ailesinden gördüğü sevgi, başkaya duyduğu saygı, başkayı tanıma ve başka tarafından tanınma arzusundaki karşılıklılık olarak uzlaşma hali daha ağır basmaktadır. Hegel için birey bir yanıyla evrensel kabullerin dışında değildir; diğer yanıyla ise belli arzu ve ihtiyaçlara sahip somut bir kişidir. Birey, bu arzu ve ihtiyaçlarını aklı ile düzene sokarak, eylemlerini biçimlendirir. Böylece bu iki yanını birleştirmiş olur, sonucunda ise saygı ve uzlaşmanın, çatışmaya kıyasla hüküm sürdüğü *etik yaşam* alanı oluşur.
Butler ise çatışmayı ön plana çıkartırken; öznenin ve başkanın karşılaşmasını değişken, belirsiz ve beklenmedik tanışmalara gebe olarak nitelendirir. Bu iki özbilinç karşılaşma anında başarısızlıklara uğrar, hiçbir koşulda tam olarak tarif edilemez. Butler, kişinin kendine dair ifadelerinin kendisini aştığından, sözcüklerinin uçup gittiğinden, söyleminin kesildiğinden bahseder; bu bölünme ile kendine dair açıklama, farklı yapılar ve sosyallikler-le birlikte sağlamlığını, ayakları yere basan halini kaybeder.[27] Bu konuşulamaz alan reddedilen farklılıktır. Butler'ın evrensellik içindeki tikellik fikrini reddinin izi bu düşüncede görünür bir hal alır. Hegelci evrenseli, başkanın özneyi kapsaması ve öznenin dâhil olduğu başkalığın özneyi aynılığa zorlaması olarak değerlendiren Butler'a göre, öznenin başkaya uyum sağlamak için değişmesi, tanınma mücadelesinin bir parçasıdır. Bu anlamda, Hegel için kimlik tanımlayıcı ifadeler, paylaşılan ifadelere dönüşür ve bu ifadeler tanınmanın aracı olarak işlerken başkayı dışlayan bir unsur halini almaz. Yani Hegel için kimlik bir sentezdir. Butler ise, kimlik belirlendiğinde farklılığın dışlanmış olduğunu düşünürken; bu dışlanma halinin göz ardı edilmesine karşı çıkar. Butler şöyle der:

> Hegel, doğru ve her şeyi kapsayan bir evrensellik yönünde ilerliyor gibi görünebilir, ama doğrusu bu değil. Aksine sunduğu şey, kurucu olumsuzlamalarından ayrılamayan bir evrensellik görüşüdür. Terimin her şeyi kapsayan yörüngesi, zorunlu olarak dayandığı tikelliğin dışlanmasıyla çözülür. Ve bu olumsuzlama, evrenselliğin kapsadığını iddia ettiği şeyi yok etmeden ilerleyemediğini bir kez

24 a.g.e.
25 Butler, "*Evrenseli Yeniden Sahnelemek*", 29.
26 a.g.e.
27 Judith Butler, *Giving an Account of Oneself,* 1. basım. (New York: Fordham University Press, 2005), 36.

daha doğrular.[28]

Bu anlamda Hegel' de tikel ve evrenselin bir arada düşünülen halinin, bazı tikellerin dışlanması üzerine kurulduğunu düşünen Butler'ın Hegel'in evrenselliğine dair vardığı sonuçlar şunlardır:[29] Evrensellik, kurucu uğraklarından herhangi birine indirgenmeyen bir addır; kaçınılmaz biçimde, karşı çıktığı tikel şeyin izinden kurtulamaz; o tikel şey bizzat evrenselliğe yapışıp kalır; evrenselin kültürel ifadelendirilmesinin önüne geçilemez; evrensellik nosyonu bir tek kültürün sınırları içinde huzur bulamaz, çünkü bizzat evrensellik kavramı bir mübadele ilişkisini zorunlu kılar. Bu anlamda Butler'ın Hegel'e itirazı diyalektik üzerinden değil; sentetik diyalektik üzerindendir.

Dışlanmış bütün özdeşimleri kapsayıcı özelliklere dönüştürme ideal -tüm farklılıkları bir bütünlük içerisinde üstlenme ideali- bizi dışı olmayan Hegelci bir senteze götürür ki bu, bütün farklılığı kendisinin temsili özellikleri olarak üstlenerek, bir emperyalizme dönüşür, kendisini romantik, sinsi ve her şeyi tüketen bir hümanizm aracılığıyla kuran bir figür haline gelir.[30]

Butler'a göre Hegelci evrensellik, Althusserci çağırma ve radikal demokrasi ile birlikte düşünüldüğünde farklılıklara alan açan bir hale bürünür.

III

Butler Althusser'ci çağırmada *(interpellation)* başka tarafından kapsanmayan bir öznellik görür. Polisin "Hey sen!" çağrısı ile öznenin toplumsal olarak kurulumunu başlatması; hitap ettiği kişiyi yasayla bağlayıp, onu yasanın alanına sokarken, bir yandan korku aşıladığı duruma işaret eder. Polisin "Hey, sen!" hitabı "bireyin boyun eğdirilmiş özne statüsüne girişini başlatır[31]." Althusser'in çağırma mefhumunda, çağrı anına kadar kanunu çiğneme durumunda olmayan birey, tam olarak özneleşmemiştir. Bireyin konuşan, söz söyleyen durumda olması öncelikle bu çağrının gelmesini gerektirir. Özneleşme/ tabi olma süreci bu çağrıya maruz kalmayla oluşur. Bu anlamda, birey maruz kaldığı "çağrıların birikmesi" ile kendini bu çağrılardan ayıramaz; bu çağrılara karşı çıkacağı durumda dahi inşa edilen bu özneden beslenir. Ancak bu inşa, kurucu dışarı aracılığıyla oluştuğu ve ontolojik bir tarafı bulunmadığı için öznenin tabi olan halini değiştirebileceği bir imkâna alan açar.[32] Bu imkân sayesinde özne fail poziyonuna girer. Bu faillik tabiiyeti içerdiği gibi direnmeyi de içerir. Tabiiyet süreciyle kurulan bir özne anlayışının olması tabiiyeti özneye öncel kılar, ama özneyi özne olarak kurduğu için onun tabiiyete karşı göstereceği direnişin de nedenidir. Bu anlamda, fail olmak özneleşme ve tabi olma sürecinin iç içe geçtiği ikircikli

28 Butler, "*Evrenseli Yeniden Sahnelemek*", 33.

29 a.g.e. 34.

30 Judith Butler, *Bela Bedenler*, 1.baskı. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 167-68.

31 Butler, 2014, 173.

32 Butler Althusser'i bireyin çağrılara karşı sergileyebileceği itaatsizliği göz ardı etmesi sebebiyle eleştirir. Ancak bu eleştirilere metnin konusu olmadığı için değinilmemiştir. Genel anlamda belirtilmesi gereken, Butler'ın Althusser'in düşüncesini dışsal etkileri göstermesi sebebiyle önemsediği ve çağırma açısından göz önünde bulundurulmadığını düşündüğü direniş imkânını kendisinin eklemiş olduğudur.

bir duruma işaret eder. Bu bakımdan, özne kendi failliğini, direnmeye çalıştığı çağrılara bulaşarak gerçekleştirir. Ancak, yine de bahsedilen özne, bulaştığı çağrılara indirgenebilir değildir. Bu sebeple, Hegel düşüncesine Althusser'i eklemek isteyen Butler başka ile karşılaşma anında radikal bir pozisyonda olan öznenin dışardan gelen çağırmalar olmadan düşünülemeyeceğini belirtir.

Tinin yolculuğunda Hegelci her anı takip eden Althusserci uğraklar, Hegelci anı tersine çevirebilir.[33] Örneğin cinsel ya da etnik bir kimliğin diyalektik bir ilişki içinde onaylanması ile Hegelci düşünceye göre uyumu yakalayan ve evrensele doğru ilerleyen durum, Althusserci anlamda sürekli yeniden kurulan ve tamamlanmayan öznenin varlığı tarafından takip edilir. Bu takip, Butler tarafından dışta bırakılanın müdahalesine açık alanı oluşturarak Hegel'in farklılığın evrenselleşme yoluyla uyuma varan halini ne zaman ne yapacağı belli olmayan, uyum adına aynılaşmayan bir hale dönüştürme potansiyelini içerir. Örneğin, polisin hitabı karşısında durup cevap veren bir birey olabileceği gibi çağrıyı duymasına rağmen durmayıp yoluna devam eden biri de olabilir. Polisin durup ne olduğunu gözlemlemek isteyen kalabalığa ilerlemelerini söylemesi durumunda hareket etmeyip izlemeye devam eden kalabalıklar ya da bu talimata uygun davranan bir grup insan olabilir. En nihayetinde kastedilen bu karşılaşmada tarafların ne yapacağının bilinemez, önceden kestirilemez oluşudur. Bu anlamda, Althusserci çağırma, tanınma sürecinin Hegel için belli birtakım durumlarla sınırlandırılamayan hali ile uyum içindedir. Farklılaştığı nokta, Hegelci özneler-arası durumun, soyuttan somuta ilerleme süreci sırasında kapsayarak aşma *(aufhebung)* ile olumlamaya varmasıdır.[34]

Althusserci çağırmanın "Hey sen!" hitabını kimlik ile ilişkili düşündüğüzde, aklımıza gelebilecek ilk örneklerden biri Fanon'un başından geçen olaydır. Bu olayda Fransa'da bir çocuk "Bak, bir zenci!" diyerek kendisini işaret etmekte ve annesine korktuğunu söylemektedir. Kimlik üzerinden bireyin toplumsal kurulumunu örneklendiren bu durum, farklı toplum ve dönemlerde "zenci"nin yerine kullanılan başka kimliklerle kendisini tekrarlar. Ayrıca, bu örnekte "beyaz" kimliğinin belirlenmesinden daha farklı bir süreç işlemektedir. "Beyaz"dan bağımsız yönleriyle bir araya gelen bir "siyah" kimliğin varlığından öte, "beyaz"ın işaretlemesi, göstermesiyle oluşan "siyah" kimlik söz konusudur. Bu yönüyle hegemonya sahibinin kimliği ile ezilenin kimliğinin oluşumu arasında farklılıklar olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. İnsanı siyah ve beyaz olarak ikiye bölen hegemonya sahibinin, Fanon'un ifadesiyle sömürgecinin *(colonist)*, yarattığı ikili dünyada çatışmanın varlığı daha kapsayıcı bir evrensellik anlayışının oluşmasını sağlayabilir.

Bu noktada, Butler Althusserci çağırmanın yanısıra farklılıkların bir arada bulunduğu toplum düşüncesi temelinde ilerleyen radikal demokrasi tahayyülü ile de

---

33 Lagerspetz, Sari Roman. *Striving for the Impossible- The Hegelian Background of Judith Butler*; (Helsinki, Helsinki University Print. 2009), 237.

34 Bu konuda Adorno'nun görüşlerine başvurulabilir. Hegel'in diyalektiğini pozitif diyalektik olarak nitelendiren ve bu diyalektiğin olumsuzlamayı olumlamaya feda ettiğini ifade eden Adorno, *negatif diyalektik* kavramını kullanarak ucu açık, özdeşliğe varmayan ve somut bireye vurgu yapan bir anlayış ortaya koyar. Bu yönüyle Adorno ve Butler'ın görüşlerini karşılaştırmak dikkat çekici olabilir.

yakınlaşır. Bu tahayyül aslında bir gelecek tasavvuru ya da bir proje olmaktan öte var olan durumun tespitinden ilerler. Şöyle ki, topluluklar içerisindeki farklı yaşayış biçimlerinin her birinin politik alanda temsil edilebilme imkânı bulamadığını ya da bu imkânın bu topluluklar arasında eşit denebilecek bir düzeyde olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu anlamda temsil edilen bir kimlik ile başka bir kimlik arasında ayrımcı bir ilişki vardır. Teker teker bu kimliklerin kendi iddiasını ortaya koyabilmesi evrensel içinde kendilerine ne derece yer bulduklarıyla ilgilidir. Evrensellik ise kimliklerin kendilerini evrensel olarak kabul ettirmeye yönelik uğraşlarından beslenir. Bu tespitin ardından ise radikal demokratik görüşün açığa çıkartmaya çalıştığı şey, bu çatışma halinin (evrensellik içinde yer almak için mücadele) bir toplumdaki kimliklerin ve o kimliğin üyesi olarak kendisini tarif eden bireylerin homojen olacağı bir an dahi oluşamayacağı için evrenselliğin her zaman için tamamlanmamış bir durumda olacağıdır. "Evrensel içi boş bir yerdir, ancak tikel tarafından doldurulabilen, ama bizzat boşluğu nedeniyle, toplumsal ilişkilerin yapılandırılmasında/ sökülmesinde bir dizi can alıcı sonuç üreten bir boşluktur[35]." Bu anlamda evrenselliğin sabitliğinde ısrar etme ne kadar boş bir çabaysa, evrenselliğe dahil olmak isteyen kimliklerin belli birtakım özellikleriyle tarif edilme çabası da o derece boştur. Ayrıca bu çabanın yarattığı sonuçlar politik birleşme durumlarında biraraya gelebilmenin önüne geçebilmektedir. Diğer taraftan bir kimliğe uygun davranma konusunda kendisine çizdiği sınırları aşındırmaya başlayan birey, öncelikle kastedilen kimliğin, devamında ise o kimliğin dahil olmaya çalıştığı evrenselin değişimine katkıda bulunur.

Ancak Butler'ın dikkatimizi çektiği gibi hiçbir evrensellik iddiası kültürel normlardan bağımsız olarak düşünülemez.[36] Bu yönüyle, "içi boş" evrenselliği doldurmaya gelen tikeller arasında eşitsiz bir ilişki vardır. Tikel kendisini evrensel gerekçelerle doğrulamaya kalkar; ancak hem tikel hem de kurucu dış, değişken ve belirsizdir. Bu sebeple evrensel hiçbir zaman tamamlanmayacaktır. Bu tamamlanmayacak belirsiz alan Butler'ın öznellik açısından gerekli gördüğü ve politik anlamda da önem verdiği bir imkana denk düşer. "Demokratikleşmenin özünü oluşturan açık uçluluk, evrenselin herhangi bir tikel içerikle özdeşleştirilemeyeceği ve bu ölçüştürülemezliğin (bunun için gerçeğe ihtiyacımız yoktur) gelecekteki çekişme olanakları bakımından can alıcı olduğunu ima eder[37]." Butler'ın kastettiği, kimliklerin inkâr edilmesi değil, kimliklerin tanınma mücadelesi verirken kendi içlerindeki tanınma çabalarını da göz önünde bulundurarak, kimliğin değişimine açık

---

35 Ernesto Laclau, *"Kimlik ve Hegemonya: Siyasi Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü"*, in Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik, 71.

36 Butler`ın evrensel kavramı ile ilgili düşünceleri aynı zamanda, 'doğal' durum anlayışına da bir eleştiridir. Leviatan`da olduğu gibi bir çeşit doğal devlete başvurarak kişilerin ontolojisini güvenceye almak, iki başlı durumun ortaya çıkmasından başka işe yaramaz, çünkü devlet vatandaşların tüm haklarını evrensel yasaklara gerek olmaksızın vermek zorundadır. Güncel olarak bu eleştiri liberalizmin bütün formlarına ve Rawls`ın adalet teorisine karşı da geçerlidir. Judith Butler, *Gefährdetes Leben*, Übers., Karin Vördemann, Erste Aflg. (Frankfurt am main: Suhrkamp, 2000), 36-69. Judith Butler, *Politik, Körper ,Vulnerabilität- Ein Gespräch mit Judith Butler*, in:Philosophe des Politischen, Kritische Lektüren, Gerald Posselt /Tatjana Schönwälder-Kuntze /Sergej Seitz (Hg.), 2018, 299-323.

37 Butler, "Çekişen Evrensellikler", 182.

olmalarıdır. Çünkü bir kimlik belirlendiğinde, o kimliğin dışında kalan alan da belirlenir. Tam da o alanın varlığı ile kimlik ortaya çıkabilir. Aynı dış alan kimliğin belirlenmiş halini huzursuz ederken, o kimliği yıkan, dönüştüren, yeniden yaratan bir etkide bulunur. Bu yönüyle radikal demokrasi 'önceden belirlenmiş ya da tümüyle tamamlanmış bir kimlik değil, kolektif bir özgürlük anlayışı üreten açık uçlu ilişkiler, yoğunluklar ve uygulamalar dizisi olarak bir kimlik'[38] düşüncesi taşıması sebebiyle, kimliklerin sabitlenmesinin mümkün olmadığını gösterir.

Bu açıdan Butler, çelişkinin özdeşliğe varmadığı ve tikeli evrenselin iktidarından kurtarabilecek bir politik tahayyül olarak Hegel'in evrenselliği ele alışına radikal demokrasinin evrensellik anlayışından yola çıkarak müdahale etmektedir.

IV

Farklılıkların biraradalığı, kimlik politikaları ve bununla birlikte kimliksiz birliktelik gibi bugün sıklıkla tartışılan konular, yeni toplumsal hareketlerin çeşitliliğine ve kayganlığına vurgu yapmaktadır. Bu konulara dair düşünceleriyle dikkat çeken Butler`ın felsefesi açışından "tanınma" oldukça can alıcı bir kavramdır. Butler`ın tanınma kavramına ilişkin gösterdiği iyimser okuma çabasında etki edebilen, eyleyen özne pozisyonu, kırılgan olmakla birlikte tutarlı bir tablo ortaya çıkartmaktadır. Tarihsel iktidar ilişkileri öznellik için bir arzu sağladığında özneldir, bunun tam olarak yerine getirilmesi aynı zamanda yapısal olarak bir reddetmedir. Bu "kendi" sadece tanınmada ve başkanın tanınmasında mümkündür. Mutlak benlik şartları altında tanınma kesinlikle başarısız olur, sadece az veya çok şiddetli dışlama ile fonksiyonel olabilir. Ancak arzu kendini bu şekilde yeniden üretir ve özneyi sürekli tekrarlanan sürecinden çeker alır. Böylece özne kendi kendiyle ve dünya ile refleksif (dönüşümlü) ilişki kurma temelini de atmış olur.

Bu noktada iktidar ve direniş iç içedir. Direniş her şeyden önce amaçlanan "ben" ne ise orada oluşur. Kesin olarak kabul edilirse, iktidar ilişkisi yine kendi yıkılış çerçevesini kendi belirler. Direniş iktidar olarak, iktidarın bir parçası, kendi kendine bir yıkılış olarak ortaya çıkar. Bu noktada, tanınma açısından bireyin her ne kadar dışında kalma çabası gösterse de aslında seçmemiş olduğu kimliğine/kimliklerine az ya da çok bağımlı olduğunu görmek gerekir. Bu yönüyle bir kimliğe bağlı olma hali, Butler'ın ifadeleriyle özneye musallat olan bir melankoli ortaya çıkartmaktadır. Çünkü o kimliğin dışında kalan özellikler ve evrensele dahil olamayan yaşayış biçimleri; yaşama ihtimalinden dışlanmış olması ve kayıp olarak dahi kabul edilemeyen arzular yaratması ile melankoliyi ortaya çıkartmaktadır.

Bu noktada Hegel ve Butler'a dair ortak bir özellik olarak özgürlüğün tanınmasının öneminden söz edebiliriz. Hegel düşüncesinde birey "ben" algısı gelişmiş ve kendi özgürlüğünün farkına varmış biridir. Tanınma sürecindeki en büyük ihtiyaç ise bu özgürlüğün tanınmasıdır.[39] Butler ise bireye her zaman her durumda bir eyleme gücü at-

38 Saul Newman, "*Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam*", Radikal Demokrasi, der. Alexandros Kioupkiolis, Giorgos Katsambekis (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları,2016), 145.

39 R. R. Williams, "Hegel'in Geist Kavramı," in Alman İdealizmi II Hegel,, ed. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013), 532.

federek, bireyin özgürlüğü için mücadelesini "ben"i vurgulayarak açıklamaktadır. Butler'a göre birey eylemle dönüşür ve dönüştürür. Bu eylemlerin belirlenmesinde bireyin yasa ve normların etkisinde kaldığını unutmamak gerekir. Ancak, yasadan farklı olarak norm her zaman iktidarın dayatmasının bir sonucu olarak değil, bireyin tanınma/kabul görme arzusuyla hareketlerini şekillendirdiği pratiklere bile isteye bulaşması ile etkinliğini sürdürür. Bu yönüyle de Butler'ın *tutkulu tabiiyet (passionate attachment)* nitelendirmesine uygun olarak, normlara tutkuyla bağlı bireyin davranışları söz konusudur. Bu yönüyle Hegelci düşüncenin akıl aracılığıyla tikel ve evrenseli uyumlaştıran hali, normları ya da mutsuz bilinç kavramı üzerinden açıklandığı şekliyle dini ritüellere uygun davranmayı dışardan belirlenmeyip içsel olarak makul ve doğru davranışlar şeklinde görülmesine sebep olmaktadır. Ancak Butler içsel olduğu düşünülen bu etkilere Althusserci çağırmayı ekleyerek herhangi bir etki, düşünce ya da davranışın dışsal olandan bağımsız olamayacağını gözler önüne sermeye çalışır. Bu anlamda Butler, kendisine yapıştırılan kimliği aşındırma görevini bireye; normların alanını haklarından mahrum edilmiş topluluklara genişletme görevini ise radikal demokrasiye yüklemektedir. Bu anlamda Butler radikal demokrasi kavrayışıyla birlikte, aşina olunan politikalardan farklı olarak da olsa, kimlik politikalarının sürdürülmesine imkân tanır. Ancak bu imkân, kimliklerin belirlenmesi aracılığıyla sabitleşen, doğallaşan kimlik kategorilerinin yerinden edilmesini de beraberinde getirmektedir.

Kaynaklar

Bumin, Tülin. *Hegel.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Butler, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France.* New York: Columbia University Press, 1987.

_____. *Gefährdetes Leben.* Übers., Karin Vördemann, Frankfurt am main: Suhrkamp, 2000.

_____. *Undoing Gender.* New York: Routledge, 2004.

_____. *Giving an Account of Oneself.* New York: Fordham University Press, 2005a.

_____. *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiiyet Üzerine Teoriler.* Çeviren Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005b.

_____. *Cinsiyet Belası.* Çeviren Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

_____. *"Evrenseli Yeniden Sahnelemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları."* In Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2009.

_____. "Çekişen Evrensellikler." In Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2009.

_____. *Bela Bedenler.* Çeviren Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

_____. *Politik, Körper ,Vulnerabilität- Ein Gespräch mit Judit Butler.* In Philosophe des Politischen, Kritische Lektüren, Gerald Posselt /Tatjana Schönwälder-Kuntze / Sergej Seitz (Hg.), Çeviren Verlag Bilefeld, 2018.

Fraser, Ian. *Hegel ve Marks, İhtiyaç Kavramı.* Çeviren Beyza Sumer Aydaş. Ankara: Dost Yayınları, 2008.

Freud, Sigmund. *Yas ve Melankoli.* Çeviren Aslı Emirsoy. İstanbul: Telos Yayıncılık, 2015.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes.* Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

_____. *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları.* Çeviren Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

_____. *Mantık Bilimi.* Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.

_____. *Philsophie des Rechts. Nerede basıldı*:Suhrkamp, 2012.

_____. *Tinin Görüngübilimi.* Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2015.

Kojeve, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş.* Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Laclau, Ernesto. *"Kimlik ve Hegemonya: Siyasi Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü."* In Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2009.

Lagerspetz, Sari Roman. *Striving for the Impossible- The Hegelian Background of Judith Butler.* Helsinki: Helsinki University Print, 2009.

Newman, Saul. *"Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam".* Radikal Demokrasi- Kitlenin Biyopolitikası, Halkın Hegemonyası. Ed. Alexander Kioupkiolis, Giorgos Katsambekis. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.

Read, Jason, *"'Arzu İnsanın Özüdür' Bireylik Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel".* Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler. Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi, 2013: 84-104.

Villa, Paula-Irene. *Judith Butler.* 2. Aufl., Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2012.

Williams, Robert, R. "Hegel'in Geist Kavramı." *Alman İdealizmi II Hegel.* Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Wood, Allen, W. "Hegel ve Marksizm." *Alman İdealizmi II Hegel.* Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Langenscheidt Großes Schulwörterbuch, Lateinisch-Deutsch, Langescheidt Redaktion (Hrsg)-Menge Guntling. Berlin-New York, 2008.

Sevginin emeğinin tanınması: Axel Honneth'in feminizminin değerlendirmesi

Iris Marion Young

ÖNSÖZ

Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncesine göre tanınma ihtiyacı büyük bir meseledir. İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kay*nağı ve Temelleri Üzerine Deneme* insanın bir sadelik ve kendine yeterlilik durumundan rekabet, savaş, hükmetme, köleleştirme ve ahlak bozukluğu durumuna gerilemesinin öyküsünü anlatır. Başkaları tarafından tanınma arzusu, ya da Rousseau'nun deyimiyle *amour propre* (özsaygı), bu bozulmanın temel sebebidir. *İnsanlar bağımsız yaşamayı bırak*ıp sosyalleşmeye başlamalarıyla birlikte birbirleri taraf*ından övülmeyi arar olmuşlardır.*

Herkes bir diğerini seyretmeye ve kendi de seyredilmeyi arzulamaya başladı ve toplumun verdiği saygınlık değer kazandı. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli olan ya da en güzel konuşan en çok saygı gören insan oluyordu ve bu da eşitsizliğe ve kötülüğe doğru atılan ilk adımdı; bu ilk üstün tutmalardan bir yandan gurur ve başkalarını küçük görme, diğer yandan da utanç ve kıskançlık doğdu; bu yeni mayaların sebep olduğu mayalanma nihayetinde mutluluk ve masumiyeti öldürücü bileşikler oluşturdu.[1]

Toplumda diğer insanlarla beraber yaşamak, tanınmak için sınırsız bir çabaya yol

---

1 Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men," Rousseau, '*The Discourses' and Other Early Political Writings* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 166.

açar. Benlik kendine sahip olmak yerine başkaları tarafından itibar görmeye bağımlıdır. Kendimizi diğer insanlarla karşılaştırırız, onlardan daha iyi olduğumuza inanırız ve kendi üstünlüğümüzün kabul görmesini isteriz. Ancak bu durum, üstün olduğumuzu düşündüğümüz insanları rencide eder ve onların gurularını kırar; bu insanlar *öfkelenir*ler ya da bizimle rekabet etmek isterler. Diğer insanlar karşısında değerimizi ispat etmek için güzel kıyafetler, pahalı mobilyalar ediniriz ya da daha eğitimli, becerikli ve akıllı oluruz; herhangi bir mücadele ya da spor alanında diğerlerini yenmek için gücümüzü geliştiririz; bize övgüler düzen kişiler olmadığında, diğer insanların karşısında biz kendimizi methederiz. Bu rekabet durumunun bir sonu yoktur; çünkü diğer herkes de bunun içindedir. Rousseau'ya göre bu tanınma arzusu, *eşit saygı ilkesi ile gerilim halindedir.*

Toplum insan için aynalarla dolu bir salon gibidir. Kendi evreninin merkezinde duran insan, yansımasını görmek ve onaylanmak için etrafına bakar. Ancak kafasını çevirdiği her yerde, sınırsızca yansıyan beceriksiz hareketlerine gülmekte olan diğer insanların arzu ve yargılarının parlak ışığında, sonsuz *görüntüsünün alaya alındığını, eğilip büküldüğünü görür.*

Emile adlı eserinde, Rousseau bu soruna bir çözüm önerir: doğru olarak *eğitilmiş bir adamın* doğru olarak eğitilmiş bir kadına duyduğu sevgi. Sevgi tanınma arzusundaki mutlak diyalektiği engeller. Sevgi, erkeğin etrafına her döndüğünde, başkalarının bakışları altında kendini eğilip bükülmüş olarak gördüğü sosyal eğlence evini evcilleştirir ve içinde sadece pürüzsüz ve gururunu okşayan bir aynanın, yani kadının bulunduğu bir misafir odası yaratır.[2]

Kendi bakış açısına ve çağdaşlarınınkinin çoğuna bakıldığında, Rousseau erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilere dair pek çok geleneksel *görüş*e meydan okumuştur. Bir adam eğer onu hakimiyeti altına almayı ve köleleştirmeyi amaçlıyorsa, aşık olduğu ruh eşi olan kadınla doyurucu bir ilişki yaşayamaz. Ayrıca kadın eğitimsizse, erkek onunla olan birlikteliğinden zevk alamaz ve aile meselelerinde ondan yardım göremez. Bu sebeple, biraz didişmenin ve direnç göstermenin iki tarafın da alacağı cinsel heyecanı arttıracağına inanmakla birlikte, Rousseau, erkekleri, ili*şkiye karşı gönülsüz kadınları kendileri ile* birlikte olamaya zorlamaya karşı uyarır. Bir kadın, soyut ve kuramsal bilimlerde olmamak koşuluyla, iyi bir eğitim almış olmalıdır ki iyi bir eş, ev kadını ve anne olabilsin. Aynı zamanda, fiziksel olarak etkin ve doğal güzelliğini makyaja gerek olmayacak şekilde kullanabilme becerisine de sahip olmalıdır. Kendisini eşi için *çeki*ci ve sevimli hale getirmeli ancak bunu en sade ve gösterişsiz şekliyle yapmalıdır. Erkek karısına saygı duymalı ve onun kendisine boyun eğmesini ummaktan ziyade hayranlığını kazanmalıdır.

Rousseau kadın- erkek ilişkilerinde bir tamamlayıcılık teorisi öne sürer. Kadın ve erkek birçok bakımdan benzerdir ve eşit derecede önemlidir ancak buna rağmen birbirlerine karşılıklı katkı sağlayacak şekilde temel farklılıklara sahiptirler. Yine de aralarındaki, *mükemmel bir* simetri ve karşılıklılık değildir. Bir kadın, erkeği erkeğin kadını

2 Burada ayna metaforunu Luce Irigaray'ın özellikle *Speculum of the Other Woman* çev. Gillian C. Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985) eserinde yer alan modern aşk analizine gönderme yapmak için kullanıyorum. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında, Irigaray'ın analizine atıfta bulunacağım.

tamamladığından daha fazla tamamlar; onun *işlevi* erkeği tamamlamak ve memnun etmektir:

> Kadın-erkek birlikteliğinde, her iki taraf da ortak amaca eşit olarak katkıda bulunur, ancak bunu ayrı şekillerde yaparlar. Bu ayrımdan iki cins arasındaki ahlaki ilişkilerdeki ilk fark doğar. Bir taraf etkin ve güçlü, diğer taraf pasif ve zayıf olmalıdır. Bir taraf isteyen ve elde eden taraf olurken diğerinin direnç göstermemesi gereklidir. Kurulan bu prensipten kadının özellikle erkeği hoşnut etmek üzere yaratılmış olduğu sonucu ortaya çıkar. Erkek de karşılığında kadını hoşnut etmek zorunda olsa da bu, kadında olduğu kadar doğrudan bir gereklilik değildir. Erkeğin niteliği gücündedir; sadece güçlü olmasıyla kadını memnun eder.[3]

Bu tamamlayıcılık, iki cins arasındaki iş bölümünde de görülür. Kadın ev işlerini yürütme konusunda donanımlı olmalıdır ki *böylece erkek rahat bir ortama sahip olsun ve ihtiyaçları usulca görülsün.* Kadın kendini çocuklarının bakımı ve eğitimine adamalıdır; kocasının sosyal çevresine karşı ilgili olmalı, onun arkadaşları ve tanıdıkları hakkında değerlendirme yapabilmeli ve hasta ya da yaralılar için iyi bir hemşire olmalıdır. Kocasının hem bakıcısı, hem sekreteri hem de aşığı olmaktan memnun olmalıdır. Kadın, erkeğin tanınma sorununu bu şekilde çözer: erkek kendi benliğini onaylamak için kadına dayanır; kadının hem rolü hem arzusu bu onaylamayı sağlamaktır. Kadını memnun eden şey erkeği memnun etmektir ve erkeği de onun kişiliğini, karakterini ve toplumsal durumunu onaylayarak memnun eder.

Bu yüzden kadınların eğitimi erkeklere yönelik olmalıdır. Erkekleri memnun etmek, onlara faydalı olmak, kendilerini onlara sevdirmek ve saydırmak, küçükken büyütmek, büyüyünce bakımlarını sağlamak, onlara nasihat vermek, onları teselli etmek, hayatlarını hoş ve zevkli hale getirmek- kadınların *görevi her zaman bunlar* olmuştur ve kendilerine küçük yaştan itibaren öğretilmesi gerekenler de bunlardır.[4]

Hayatında akıllı, duyarlı, şefkatli ve sadık bir kadın olan erkek, sosyal durumunu koruma ya da onur mücadelesine girme kaygısı olmaksızın tanınma elde eder. Aslında erkek, toplumun gözünün devamlı üzerinde olmasından ve saygınlığını koruma ihtiyacından dolayı duyduğu kaygıyı kadına yansıtır. Kadın daima iffetli, namuslu, akıllı ve şefkatli olarak kazandığı saygınlığı korumalıdır. Sadece bu erdemleri koruması yetmez; ne pahasına olursa olsun, namuslu ve onurlu olduğuna dair toplum yargısını da kazanmalıdır. Böyle yaparak erkeğin onurunu da garanti altına alır. Erkek böylece diğer insanların onun hakkındaki görüşleri hakkında kaygılanmak zorunda kalmaz. Hem daha özgür olur hem de kadının toplum tarafından tanınmasıyla kendi tanınmasını da sağlamış olur.

Erkek iyi davranışlar gösterdiğinde, kendi hareketlerinin tek sorumlusudur ve toplum yargısına göğüs gerecek olan da kendisidir; ancak kadın iyi davranışlar göstererek

3 Jean-Jacques Rousseau, *Emile* (New York: Basic Books, 1979), 358.
4 Aynı eserde, 365.

görevinin sadece yarısını tamamlamış olur ve hakkında toplumun ne düşündüğü gerçekte kim olduğu kadar önemlidir. Erkeklerin yargısına tabi olduğu için, kadın onların saygısını kazanmak durumundadır. Her şeyden önemlisi, eşinin saygısını kazanmalıdır. Erkek onun sadece kişiliğini sevmemeli aynı zaman da davranışlarını da onaylamalıdır. Kadın erkeğin kendisini seçerek iyi bir tercih yaptığını toplum önünde kanıtlamalı ve kendisine gösterilen saygı aracılığıyla erkeği onurlandırmalıdır.[5]

GİRİŞ

Axel Honneth, Rousseau'nun iki cins arasındaki tamamlayıcılık teorisini ve kadınların erkekleri memnun etmek ve onlara *amour propre* kazandırmak için var oldukları fikrini kabul etmez. Aslında Honneth, feminizmi tanınma çabasının örneği niteliğinde olan sosyal bir hareket olarak tanımlamaya *özellikle dikkat eder. Özellikle son yazılarında* Honneth, aile içi adalet ve kadınların eşitliği ile ilgili özel meselelerin üzerinde belirgin şekilde durur. Kadınların çalışmasını kötüleyen cinsiyete dayalı işbölümüne karşı çıkar. Kadınların ev işlerinde gösterdiği karşılıksız emeğin tanınması ve özellikle kadınların çalıştıkları *ücretli işlerin yeniden değerlendirilmesine yönelik feminist çağrıları destekler.* Diğer birçok adalet teorisinin aksine Honneth, sevgi ve bakım (love and care) ilişkilerini kendi adalet fikrinin temeline koyar.

Honneth'in tanınma teorisi böylece toplumsal feminist eleştiri için pek çok kaynak sağlar. Ancak, bu yazıda da ortaya koyacağım gibi[6], sevgi ve bakımın tanınması teorisi bu amaca yönelik olarak yeterince tanımlanmamıştır. Honneth, Rousseau'nun yukarıda bahsettiğim alıntılarındaki ve daha sonra Hegel'in de savunduğu modern burjuvazinin evlilik hayatındaki tamamlayıcılık ideolojisinin yerini alacak bir karşılıklılık fikri *önermez.* Honneth ev ve bakım işlerindeki (housework and care work) karşılıksız iş gücünün toplumsal olarak tanınması çağrısında bulunurken, bakım işini inatla öncelikle kadına yükleyen cinsiyetçi işbölümünü reddeder. Halihazırda var olan cinsiyetçi iş bölümüne bir alternatif üretmek, bakım işlerinin tanınmasının başarı ilkesinden başka bir ilke ile kavramsallaştırılmasını gerektirir. Honneth'in de öne sürdüğü gibi başarı ilkesine göre, kapitalist toplumda tanınma saygınlıkla eş değerdir. Honneth'e *göre cinsiyetçi* iş bölümünün tam anlamıyla eleştirisi, tanınmanın saygınlık ve bakım alanları arasındaki sınırlarının yumuşatılmasını gerektirir. Bu yazıda araştırmamın amacı, cinsiyet adalet ve eşitliğini desteklediği kadarıyla Honneth'in tanınma teorisini takip etmek ve tanınma teorisinin amacına ulaşması için başka neler gerektiğini sorgulamaktır.

5 Aynı eserde, 383.

6 David Alexander, Christopher Zorn, Bert van den Brink ve David Owen'a bu yazının ilk taslaklarından birini okuyup, yorumda bulundukları için teşekkür ederim.

Honneth'e *göre tanınma sosyal adaletin merkezindedir, çünkü bizler öz bilince sahip varlıklarız*dır. Bir insanın haysiyet ve değer hissi, onunla ilgilenen ve onun kendi iyiliklerine katkıda bulunduğunu kabul eden insanlarla olan ilişkilerinden gelir. Tanınma hissinin önemi, aşağılama, şiddet, küçük düşürme, dışlama ve hükmetme durumlarındaki yokluğunda ya da bozukluğunda ortaya çıkar. Honneth, bu sıkıntıları talihsizlik olarak deneyimlemek ile onları yanlış ya da adaletsiz olarak tanımlamak arasındaki fark*ın,* bu deneyimler sırasında diğerlerinin birinin öz değerini etkin bir şekilde yok saydığına dair refleksif anlayıştan kaynaklandığını öne sürer.

Yeterli bir adalet ya da ahlaki doğruluk teorisi, tanınmanın, farklı yanlış tanınma olasılıklarını ve modern toplumlara özgü tanınma kavramını açıklayan üç indirgenemez biçimini dile getirmek durumundadır. Honneth, bu üç ilkeyi geliştirmek için Hegel'in aile, sivil toplum ve devlet alanlarında yaptığı ayrımı kullanır: sevgi, haklar ve saygı. Aile ve kişisel ilişkiler alanında, bazı diğer kişiler kişiyi ihtiyaçlarının ve kişiliğinin özgüllüğünde onaylar. Sivil toplum alanında bireyler, kanunla belirlenen ve uygulanan hakların sahipleri olarak tanınır. Tanınmanın üçüncü ilkesi ise bir kişinin diğerlerinin gözünde iyi bir hayatın üretilmesine- yani ortak projelere katılması, bunlarda çaba ve beceri göstermesi- yaptığı katkıya bağlı olarak kazandığı saygınlık ile ilgilenir.

Modernleşme bu üç tanınma alanının yenilikçi bir şekilde ayrımına dayanır. Devlet ve hukuk alanı, aile ve mesleki gruplardan kurumsal olarak ayrılarak, akrabalık bağları ya da sosyal konum sebebiyle değil sadece insan olduğu için haklara sahip olan bireyin, evrensel olarak tanınmasına olanak sağlar. Aile ve kişisel yaşam alanı bireylerin ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir ve kişisel yetenek ve çabalar ile topluma katkıda bulunmak modern mesleki yapıda farklı kurumsal şekiller olarak ortaya çıkar.

Modern tarih, kurumsal olarak birbirinden ayrılmış bu alanların her birinde ve bu alanların kendi aralarında ilerici bir tanınma çabası olarak yorumlanabilir. Honneth'e *göre çoğu adaletsizlik türünün temelinde* yanlış tanıma, aşağılama, tahammülsüzlük, haklardan mahrum bırakma ve nefret yatmaktadır. Modern dünyadaki toplumsal hareketler genellikle bu tanınma biçimlerinin biri ya da diğerine ulaşma çabasına dayanır. Vatandaşlık hakları ve siyasi haklar ile ilgili özgürlükçü hareketler öncelikle eşit yurttaş hakları prensibini düzenler ve daha sonra bu hakların diğer halk gruplarına doğru genişletilmesini talep eder. *İşçi hareketleri*, yoksul *işçiler için saygı ve onların maddi kaynakların bölüşümü için dönüştürülmüş sistemlerde toplumsal üretime yaptıkları katkının tanınmasını talep eder.*[7] Honneth'e göre bu çabalara katılmak için temel güdü, aşağılanmaya maruz kalan kişilerin yaşadığı öfke ve kırgınlık ile bu kişilerin saygınlık kazanma isteğidir. Öyleyse toplumsal

7 Honneth ve Nancy Fraser arasındaki tartışmanın bir kısmı, işçi hareketlerinin yeniden bölüşümü bir tanınma ilkesinden farklı olarak mı ele aldığı, yoksa işçilerin daha iyi bir ücret ve çalışma koşulları ve hatta mülkiyet ilişkilerinde değişiklik taleplerinin karmaşık bir tanınma talebi sisteminin bir parçası mı olduğu üzerinedir. Fraser'in görüşleri için bknz. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation," Fraser & Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* içinde (New York: Verso Publishers, 2003), 7–197.

ilerleme, tanınma ile ilgili çelişkilerin çözülmesine ve tanınma prensiplerinin kapsamının genişletilmesine bağlıdır.

Sevgi: Sevgi, yakın ilişkilerde kişinin fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarını olumlayan tanınma şeklidir. Sevgi ya da ilgi (care) doğası gereği koşulsuzdur: sevme dürtüsü kırılgan olana karşı çekim ya da sempati duymaktan doğar. Sevgi ve ilgi bu kişinin eşsizliği içindir. Sevgi, tanınmanın en temel biçimidir, çünkü yetişkinlerin sevgi dolu ilgisi olmadan bebek ve çocuklar otonom ve iletişim kuran bireyler olarak büyüyemezler. "Bu tanınma ilişkisi bireylerin kendilerine olan temel güvenlerini kazanmaları için zemin hazırlar ve bu yüzden de kavramsal ve genetik olarak diğer her karşılıklı tanınma biçiminin öncesinde yer alır"[8]. Çocukların hayata tutunmasına, yaşadıkları topluma ve onun getirdiği sorumluluklara adapte olabilmelerine olanak sağlayan bu sevgi dolu ilgi insanlık kadar eski bir olguyken, modern çağda bu süreç, çocukluğun, yaşamın özel bir koruma gerektiren bir evresi olduğuna vurgu yapılması ile daha açık bir hale gelmiştir.

Ancak o zaman, çocuğun ilk muhtaç halinden çıkıp kendine güveninin gelişmesi için ebeveynlerin (tarihsel olarak elbette ki öncelikle annenin) üstlenmesi gereken özel sorumluklara karşı toplumda bilinç gelişebilir. Bu sürece paralel olarak, sevginin tanınma türü aynı şekilde bağımsız olur: iki cins arasındaki ilişkiler giderek ekonomik ve sosyal baskılardan bağımsız hale gelir ve karşılıklı ilgi duygusunun yolu açılır… Bireylerin bu tür bir ilişkiye karşılıklı olarak getirdikleri tanınma, bir diğerinin bireysel ihtiyaçlarını gözeterek, onun iyiliği ve mutluluğu için duyulan sevgi dolu bir ilgidir.[9]

Evlilikte sevgi de böylece ailede tanınmanın diğer bir yönünü temsil eder. *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı eserinde Honneth, Hegel'in evlilikte sevgi ile ilgili söylemini, ironi ya da değişiklik yapmaksızın, yakından izler. Modernite, heteroseksüel aşk ve evliliği ekonomik zorunluluklardan ve sosyal konumun getirdiği kısıtlamalardan kurtarır. Kadın ve erkeklerin birbirlerini oldukları gibi seçmelerini mümkün kılar. Böylece eşler bir diğerinin kendi biricik özelliğini tanır ve bir diğerinin hislerine ve özel ihtiyaçlarına cevap verebilir. Ancak daha sonra göreceğimiz gibi, Hegel de Roussseau gibi, sevgiyi karşılıklı olarak ifade etmek için, karı koca arasındaki sevgide tamamlayıcılık kavramına dayanır. Ben bu karşılıklılık iddiasının sorunlu olduğunu savunacağım.

Haklar: Yasal haklar tamamen soyut oldukları için tanınmanın ayrı bir şekline hizmet ederler. Kişinin herhangi farklı bir özelliğine işaret etmezler, ancak bunun yerine tüm bireylerin özgür varlıklar olarak eşitliğinin ve amaçların otonom kaynaklarının tanınmasını ifade ederler. Önceki toplumsal sistemlerin aksine, modern yasal haklar düzeni, bu eşit resmi bireyliğin tanınma biçimini herhangi bir toplumsal rol ve statüye bağlı olmaktan ayırır. Bireyleri tüzel kişiler olarak tanıma, onlara aile bağları, meslekleri ya da bireysel başarılarına bağlı olmaksızın, sadece insan oldukları için haklar verme anlamına gelir. Haklar bireyi

8 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*, (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), 107.

9 Honneth, "Redistribution as Recognition," *Redistribution or Recognition?* içinde 139.

bağımsız bir yargı kaynağı olarak görür: birey sözleşmeler yapabilir, razı olma ya da olmama gücüne sahiptir, kendisini yönetecekleri ve yasamayı oylayabilir vb.

Saygı: Bireyleri sadece ihtiyaçları özelinde ya da kişisel özellikleri ve başarılarından ayrı olarak, insanlık genelinde tanımak yeterli değildir. Kişinin *kim* olduğu ile ilgili bu tanınma biçimlerine ek olarak kişinin *ne yaptığının* da tanınması gereklidir. Bu, Honneth'in saygı olarak tanımladığı tanınma alanıdır. Çoğu toplumda, kişilerin kendilerine statü sağlayan sosyal konumları ve bu statüye uygun etkinlik ve becerileri vardır. Honneth'e göre, modern toplum giderek böyle bir statü tanınmasından vazgeçmekte ve kişileri ortak toplumsal yaşama katkı sağlamada gösterdikleri kişisel başarılara göre ödüllendirmektedir.
Bu yüzden toplumsal saygı artık herhangi bir yasal ayrıcalığa bağlı değildir ve temel olarak bir kimsenin kişiliğinin manevi değerlerini tayin etmeyi içermez. Aksine, 'prestij' ya da 'saygınlık' yalnızca bireyin kendisini gerçekleştirme şekline ve buna bağlı olarak toplumun soyut olarak belirlenmiş amaçlarını gerçekleştirmeye belirli ölçüde bulunduğu katkıya bağlı olarak kazandığı toplumsal tanınmanın derecesini belirler.[10]

Endüstriyel kapitalist toplumda kişiler yaptıkları işe göre- yani hem sahip oldukları meslekler ve bu mesleklerde ne kadar başarılı olduklarına hem de toplum yararına ne kadar katkıda bulunduklarına göre- ya saygı görürler ya da küçümsenirler. Bunun aksine, modern öncesi toplumlar, kişinin statüsünü değerlendirirken toplumsal onuru ölçü alır. Bu toplumsal sistemde kişiler, her bireyin toplum yararına nasıl katkıda bulunduğuna dair bütüncül bir ideoloji tarafından düzenlenmiş bir hiyerarşi içinde nispeten değişmez sosyal konumlara sahiptir. Kişilerden beklenen sadece işlerini iyi yapmaları değil konumlarına uygun tavır ve davranış geleneklerini de takip etmeleridir. Böyle bir sistemde, statü gruplarındaki insanlar birbirlerine toplumsal rollerini uygun bir şekilde icra ettikleri için saygı gösterirler; grupların dışındaki insanlara saygı göstermek ya da göstermemek hiyerarşik olarak belirlenir. Buna karşın, modern toplumsal örgütlenmede, kişiler yeteneklerinin gelişimine ve bu yeteneklerle kazandıkları başarılara göre saygı görürler.

Honneth'e göre, modern kapitalist toplum bu tanınma türlerinin her birini farklı kurumsal alanlara ayırır: sevgi aile içinde gelişir, devlet ve hukuk hakları gözetir, sivil toplum ve ekonomik faaliyetler ise saygınlık alanıdır. Honneth, bu tanınma teorisinin adaletsizliğin kurbanı olduğunu iddia eden sosyal hareketleri yorumlamak için en iyi çerçeve olduğunu öne sürer.

Yakın ilişkilerde bu iç çelişki genellikle farklı ya da daha geniş bir tür ilgi talep etmek için, yeni gelişmiş ya da önceden göz önüne alınmamış ihtiyaçları karşılıklı olarak onaylanmış sevgiye başvurarak ortaya koyma biçimini alır. Modern hukuk alanında, bu, dışlanmış olanı eşit haklara göre içine almaktır. Saygı alanında ise, bireyler göz ardı edilmiş ya da takdir edilmemiş etkinliklerini toplumsal saygı talep etmek adına ortaya koyarlar.[11]
Son yazılarında Honneth, saygının kapitalist toplumda yaygın olan, sistemli olarak çarpıtılmış şekli üzerinde, *Tanınma Üzerine Mücadele*'de olduğundan daha çok durur. Kap-

10 Struggle for Recognition, 126.
11 "Redistribution as Recognition," 144.

italist toplumda malların ve kazancın bölüşümü, sermaye kaynakları ve pazar hareketleri üzerindeki kontrole bağlıdır. Sermaye birikimi ve pazar oynaklığı kaçınılmaz şekilde eşitsizlik yaratır ki bu da çoğu zaman, zengin bir azınlığa muazzam bir ekonomik karar verme gücü veren ve diğer birçoklarını, devlet desteği yoksa hayatta kalmak için gerekli araçlardan bile mahrum eden, ciddi bir eşitsizliktir. Ancak, toplumsal saygı ilkesi statü hiyerarşisinden ayrıldığında bu eşitsizliği meşrulaştırmak zorlaşır. Honneth şöyle der, "başarı ilkesi bundan böyle, herhangi bir şüphe durumunda, para ya da referans gibi belirli kaynakların ayrıcalıklı olarak tahsis edilmesine toplumsal mazeret hazırlamak için mantıklı temeller sağlamak zorunda olan normatif meşrulaştırmanın zeminini oluşturur."[12] Ancak modern kapitalist toplumda, başarı ilkesi tek taraflı ve ideolojiktir çünkü o "normatif referans noktası bağımsız, orta-sınıf, burjuva erkeklerinin ekonomik etkinliği olan bir değer standardına göre tanımlanır."[13]

İşte Honneth'in bununla demek istediğinden anladığım böyledir. Başarı ilkesine göre bireyler, yeteneklerini üretim amaçlarına nasıl uyguladıklarına göre saygı görecekler ve maddi karşılık alacaklardır. Tek taraflı model ise girişimcininkidir: girişimci sahip olduğu ya da ödünç aldığı sermaye ile yola koyulur, sermayesini üretim malzemeleri ve iş gücüne yatırım yapmak için kullanır, satacağı ürünü üretir ve yaratıcılığına, çalışkanlığına ve insanların ne istediğini doğru bir şekilde anlamasına bağlı olarak yüksek kar şeklinde bir kazanç sağlar. Başarı ilkesi, zengin ve fakir arasındaki bölüşümleri bu üretime katkı modeline göre düzenlemeye çalışırken, model saptırılır. Sermayeye erişimi olmayanlar, maddi refahları için kendi maharet ve çalışkanlıklarına değil de sermaye sahiplerinin kararlarına tabi olurlar ve iş imkanları için de iş piyasasının insafına kalırlar. Dahası, çalışanların üretkenliklerinin değerlendirileceği ölçütler, belli iş tiplerini ve yapılan işin nitelik ve niceliğinin ölçülebilirliğini varsayar. O zaman, topluma yapılan katkının tanınması çabası sadece, bireyleri bağlı oldukları grup ya da değişmez kişisel özellikleri yüzünden dışlamak yerine yapılan iş türlerinin toplumsal değerinin ve bireylerin başarı ile becerilerinin tanınması anlamına gelmez. Tanınma, saygıyı sermaye ve iş pazarından ayırmayı da gerektirebilir. [14]

HONNETH'İN FEMİNİZMİ

Genel bir toplumsal kuram ve adalet kuramı ortaya koyan pek çok kuramcının aksine, Honneth açık bir şekilde, toplumsal cinsiyet ve adalet meseleleri ile kadınların eşitliği kaygısını vurgular[15]. Kendi tanınma kuramını, pek çok şekilde erkek egemenliği, kadınların

12 Aynı eserde, 148.

13 Aynı eserde, 141.

14 Honneth'in, başarı ilkesinin ideolojik olarak işlediği ve daha az avantajlı kişilere karşı ön yargılı olduğu iddiasının, benim işe alımlarda vasıf ve üretkenlik fikirlerinin standart kullanımına karşı çıkan fikirlerim ile aynı doğrultuda olduğunu düşünüyorum. Bknz. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton UniversityPress, 1990), Chapter 7, "Affirmative Action and the Myth of Merit."

15 *Tanınma Uğruna Mücadele*'deki fikirlerin feminizm açısınından bir yorumu için bknz. Christopher F. Zurn, "The Normative Claims of Three Types of Feminist Struggles for Recognition," in *Philosophy Today*, Supplement 1997, 73–78; Honneth'in fikirlerinin feminist bir eleştirisi için bknz.

değersizleştirilmesi ve eşitsizliği meselelerine uygular. Ben, Honneth'in kadın meseleleri üzerine tartışmalarında son dönemde yazdığı iki metine dayanıyorum: Daha önce de bahsetmiş olduğum, "Redistribution as Recognition," ve "Between Justice and Affection: The Familyas a Field of Moral Disputes."[16]

Honneth, çocuk ve yetişkinlerin kendi özel ihtiyaçlarının ve kişiliklerinin önemsendiği özel bir sevgi alanı ayrımı yapmanın, en azından başlangıçta, kadınlara özel külfetler yüklediğinin farkındadır. Bireyin gelişimi, ebeveynlerin ve özellikle de annelerin, çocuğun birey olma ve sosyalleşmesi için enerji harcama ve kafa yorma gibi özel görevlerine dikkat çeker. Bu, dolaylı olarak, zaman ve zihinsel aktivitelerin diğer muhtemel uğraşlardan başka yöne çevrilmesidir.

Ailenin kişiyi ihtiyaçlarının bireyselliğinde tanıyan sevgi ilişkileri olarak özelleşmesi, cinsel ilişkileri ve evliliği, ekonomik zorunluluklardan ya da siyasi ittifaklardan ya da en basitinden kadınların üzerindeki erkek egemenliğinden ayrışması için baskılar ve eşlerin özgür seçimlerini teşvik eder. Böylece iki cins arasında belirli bir eşitlik ilkesi ortaya çıkar. Ancak, kadınların şahıs olarak yasal hakları olmadığı sürece böyle bir eşitlik sadece bir vaat olarak kalır. Bu yüzden feminist eşitlik çabasının büyük bir kısmı kadınları, babalarından ve eşlerinden bağımsız olarak, medeni ve siyasi hak sahipleri olarak tanımayı içerir.

Buradaki esas görüş şudur ki, özel alandaki erkek egemenliği göz önüne alındığında, kadınların kendi kaderini tayin etme hakkı için gerekli ön koşullar ancak bu koşullar yasal olarak güvence altına alınmış haklar biçimini alır ve böylelikle zorunlu bir yasal tanınma olurlarsa elde edilirler.[17]

Honneth, kadınların hem evde hem de daha resmi iş ortamlarında çalışmalarının aşağılanmasına karşı özellikle duyarlıdır. Başarı ilkesinin ideolojik olarak uygulanmasının bir yönünün, kadınların yaptığı işin diğer iş türleri kadar tanınmaya değer olmadığı yargısı olduğunu söyler. Honneth, kadınların yaptığı işin değersizleştirilmesini modernitenin, kadınların "doğasını" belirli işlevleri yerine getirme olarak gören geleneksel idealleri sürdürmesine bağlar.

Başarıyı değerlendirme başlangıçtan beri tamamen, temelleri sadece kapitalist seçkin sınıfın değerlendirmelerinde değil, bireysel çabanın ifadesinin ne olduğunu tayin eden çok daha eski dünya görüşlerinde yatan kuşatıcı yorum ufuklarından etkilenmiştir. Temel kolektif özellikleri toplumsal alt-gruplara mal eden ve böylelikle onların çabalarının "başarı" ya da "iş" olarak değil de sadece "doğal içkin" olanın gerçekleşmesi olarak görülmesine neden olan doğalcı düşünce burada büyük rol oynar. Bu doğalcılığın sosyal-ontolojik ufkundan bakıldığında, örneğin ev kadını ya da annenin etkinlikleri asla toplumsal üretime "verimli" bir katı olarak görülmez ve herhangi bir toplumsal itibar sağlamaz. Aynı şekilde resmi iş çevresinde kadınların yaptıkları işin erkeklerinki kadar verimli olmadığına çünkü

Kelly Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), 46–49.

16 *Philosophical Evaluations* içinde, editör Beate R¨ossler (Stanford: Stanford University Press, 2004), 142–167.

17 "Redistribution as Recognition," 189.

kadınının doğası gereği bu işin daha az fiziksel ve zihinsel çaba içerdiğine inanılır.[18]

Honneth şöyle devam eder: Kadına ait olan şeyin toplumsal olarak bu şekilde küçümsenmesi, sosyal saygı ilkesi ile çelişen bir statü hiyerarşisi siteminden kaynaklanmaktadır; bu, genel olarak kadınların çalıştığı ücretli işlerin değersizleştirilmesini açıklamaktadır. Bu tür işlerin doğasında olan hiçbir şey, ne de genellikle kadınların çalıştığı işlerin gerektirdiği beceri ve zeka düzeyi, bu tanınma eksikliğine açıklama getirmez.

Özetlemek gerekirse, Honneth'e göre cinsiyet temelli eşitsizliğin süregelmesinin temel nedeni kadınlara öncelikli olarak erkek ve çocukların maddi ve duygusal ihtiyaçları ile ilgilenme sorumluluğu yükleyen bir iş bölümüdür. Honneth, bireylerin ve toplumun yararına yapılan bu ücretsiz katkıların gerektiği gibi tanınmamasını, üstüne üstlük başarı odaklı toplum tarafından itibarsızlaştırılmasını eleştirir. Bu cinsiyete dayalı iş bölümünün, pek çok kadının bağımsız bir yaşam sürdürebilmek için para kazanması ve kariyer yapabilmesi için gerekli fırsatları sınırlandırdığını kabul eder. Bunun da sorumlusu genellikle kadınların çalıştığı ücretli işler ile hizmet ve bakım ile ilişkili olan işlerin değersiz görülmesidir.

Honneth'in bu eşit olmayan tanınma için getirdiği temel açıklama, ev temizliği ve bakım işlerinin kadın doğasını ifade eden işler olduğuna inanan doğalcı düşüncedir. Bu açıklama, kadınların başarı dünyasında eşit haklar kazanması ve bu dünyada kabul görmesinden çok sonra bile devam eden cinsiyete dayalı iş bölümü için oldukça sığ bir açıklama gibi görünmektedir. Feminist analize karşı duyarlı olmasına rağmen Honneth, eleştirdiği cinsiyetçi sistemin ilgi (affection) ve başarı ilkeleri arasındaki modern ayrıma ne derece bağlı olduğunu yeterince anlayamamaktadır.

Aynı şekilde Honneth, aile içinde yaşanan tanınma mücadelesinin ne anlama geldiğine dair yeterli soru da ortaya koymamaktadır. Onun açıklamasına göre, sevgi alanı diğer iki alandan farklı dinamik bir tanınma alanıdır. Haklar ya da saygı alanlarındaki tanınma mücadelesinin ilerlemesi, bunların daha çok temsilciye doğru genişlemesini içerirken, ilgi (affection) alanındaki ahlaki ilerleme, bireylerin hangi ihtiyaçlarının ilgilenmeye değer olduğu anlayışının kapsamının genişlemesiyle ilgilidir. Görünüşe göre, Honneth burjuva evliliğinin aslında müşterek olduğunu ve mücadelenin evliliğin esasları ve niteliği üzerine olduğunu varsaymaktadır. Eşitlik sorununun, ailede, toplumsal alanlar olan haklar ve saygıdaki gibi bir mesele olmadığını düşünmektedir.

Bu yazının sonuç kısmında bu noktaları derinlemesine inceleyeceğim. Evlilikte sevgiye dair modern anlayışın, tıpkı Honneth'in kapitalizmde başarı ilkesinin tek taraflı olduğunu öne sürdüğü gibi, taraflı ve ideolojik olarak işlediğini öne süreceğim. Dahası bakım işinin (care work), hakim saygı yapılarında kolaylıkla toplumsal bir katkı olarak tanınamayacağını belirteceğim. O halde, haksız cinsiyetçi ayrımlar, sevgi ve bakım ile ilgili uygulamaların yeniden yorumlanmasını, statünün başarıya bağlı olması durumunun değişmesini ve iki alan arasında yapılan ayrıma daha büyük bir karşı çıkışı gerektirir.

18 "Redistribution as Recognition," 148.

Bu yazıya, eşitlikçi olamayan cinsiyetçi yapıların belirgin bir şekilde modern bir biçim ve amaca sahip olduğunu kendimize hatırlatmak için Rousseau'dan alıntı yaparak başladım. Rousseau akıllı ve eğitimli bir kadına değer verir ve evlilik ve cinsel ilişkide onun rızası olması gerektiğine inanır. Rousseau'nun tasvir ettiği modern kadın kendi düşüncesine sahiptir; ancak kendisi otonom ise ve erkek de onun öyle olduğunu düşünüyorsa, kadının sevgisi erkeğin tanınma arzusunu tatmin eder. Aynı zamanda, kadının rolü eş, anne, bakıcı, ev idarecisi, çocukların gelişimi ile ilgilenen kimse olmakla sınırlıdır. Rousseau'nun savunduğu, kadının bir sevgi ilkesine bağlı olarak ikinci plana itilmesinin modern bir şeklidir: çocukların koşulsuz bir ilgi yolu ile birey olma ihtiyacı; şeref, statü, para ve güç üzerine bir rekabet dünyası ile karşı karşıya kalan erkeğin kendi değerinin hayranlık dolu ve sorgulanmadan tanınmasına yaslanma ihtiyacı.[19] Rousseau kadın ve erkek arasındaki sevgiyi bütünleyici olarak kuramsallaştırmıştır; iki taraf da diğerinin farklı bir ihtiyacını tamamlar- erkek kadının geçimini sağlar, kadın ise erkek için duygusal destek sağlar.

Hegel Rousseau'nun evlilikteki sevgi ile ilgili bu düşüncesini takip eder. Evli çift ideal olarak, kendini ve diğerin aynı olana indirger. Cinsiyet farklılıkları evlilik birliğinde tamamlayıcı olmayı sağlar. Aile ve kadının sevgisi, "kendisi ile kendi özünde olan birliği" için toplumsal yaşamda mücadeleye giren erkeğin hayatına huzur ve duygu katar.[20] Rousseau ve Hegel'in belirttiği gibi, evlilikte sevgi, ancak kadın aile içerisinde ya da saygı alanında bağımsız bir tanınma talebinde bulunmazsa karşılıklı tanınma içerir. Modern evlilik dairesinde erkek, kendi amaçlarının kaynağı olabilen ve kocasının amaçlarını kendi amaçları olarak kabul etmeyi seçen kadından tanınma talep eder ve ideal olarak da bu tanınmayı alır.

Honneth, kadın-erkek ilişkilerinin modern halini evlilik ve ailenin siyasi, sosyal ve ekonomik zorunluluklardan ayrılması açısından kuramsallaştırır. Sevgi, ilgi ve bakım prensipleri, aile bireyleri arasında bütünleştirici tek kaynak olduklarında modern dünyada hak ettikleri yeri alırlar. Toplumsal uygulamalar ve değerler, kişinin birey olarak yetişmesini ve gelişmesini gerektirdiğinde, sevgi ve bakım belirgin bir tanınma alanı oluşturur. Çocukluk yaşamın farklı ve kırılgan bir evresidir ve bu dönemde ebeveynlerden sadece çocuğun fiziksel bakımını sürdürmeleri değil, aynı zamanda otonom benliğini ve becerilerini geliştirmek için gerekli desteği sağlamaları da beklenir.

Sevgi ve aile ile ilgili erken dönem yazılarında Honneth, Hegel'in karı kocanın karşılıklılık ve tamamlayıcılığı ve evliliklerini çocuk yoluyla tamamladıklarına dair

19 On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl feministleri bile bu duygusal aile ve kadınların belirlenmiş görevleri düşüncesine bağlıydı. Ne Mary Wollstonecraft ne de John Stuart Mill evliliğin kadının kaderi olduğunu kabul etmiştir. Her ikisi de kadınların evlilik içinde bile eşit hakları olduğunu savunmuştur. Ancak, Rousseau ile bir konuda aynı fikirdedirler. Eğer bir kadın evlenmişse, artık onun görevi aklını ve enerjisini ev halkı ile ilgilenmeye, çocuklarının bakımına ve kocasına destek olmaya adamaktır.

20 G. W. F. Hegel, Philosophy of Right, çeviren T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), 66.

görüşlerini bir ölçüde kabul eder.[21] Ancak daha yeni yazılarında Honneth bu uyum görüntüsünden uzaklaşır. Hegel, aile içindeki sevgi ilişkilerinin tüm aile üyelerinin özelliğini tanıdığını ve sürdürdüğünü kabul ederken, Honneth sevgi bağlarının ailede adaleti sürdürmek için çok kırılgan olduğunu iddia eder. Kendi haline bırakıldığında, aile bireylerini ihtiyaçlarını yanlış tanıyacak akrabalık ilişkilerinde koruyacak hiçbir şey yoktur. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl feminist hareketlerinden öğrendiklerine bakarak Honneth adaletin sağlanması için evlilikte kadın-erkek ilişkilerinin tüm bireylerin eşit haklarını güvence altına alan evrensel bir hukuk sistemi tarafından korunması gerektiğini öne sürer. Yani, haklar alanı sevgi alanındaki suiistimallerle karşı koruma sağlar.[22] Buna uygun olarak Honneth, ailedeki yetişkinleri ilgilendiren haklar getirmenin, sevgi ilkesini toplumsal ve ekonomik zorunluluklardan ayırmanın yaratacağı riskleri hafifleteceğini söyler. Ancak, Honneth yine de Rousseau ve Hegel'in evlilikteki sevgiyi idealleştirmelerini sorgulamaz. Ayrıca sevgi alanının saygı alanıyla ilişkisinde oluşan sorunlara da değinmez. Ben çalışmamı bu iki noktayı inceleyerek bitireceğim.

İDEOLOJİ OLARAK EVLİLİKTE SEVGİ

Rousseau tarafından yüceltilen evlilikteki sevgiye dair burjuva ideali, günümüzde hala popüler aşk anlatılarında ve pek çok kişinin arzu ve hayallerinde yankı bulmaktadır. Bu ideal sevginin, tıpkı Honneth'in kapitalist toplumda başarı ilkesinin yanlı ve tek taraflı olduğunu iddia ettiği gibi yanlı ve tek taraflı bir şekilde işlev görmesi mümkün müdür? Şimdi bunun nasıl olabileceğini ortaya koyacağım

Temel eseri *Spekulum*, Öteki Kadın Üzerine ve daha yeni yazılarında Luce Irigaray Rousseau'nun yücelttiği türden sevgiyi eleştirir. Görünüşte karşılıklı, heteroseksüel aşk çoğunlukla ötekinin aynıya indirgenmesidir. Mükemmel evlilik ilişkisinde, bir özne, diğer özneden tanınma talep eder ve bunu elde eder. Bu diğer özne, talep eden öznenin tasarı ve değerlerini kendisine yansıtır. Bu yapı içinde, kocanın karısını tanıması aslında diğer öznedeki kendi yansımasını tanımasından ibarettir. Bu birliktelikte kadın etkin bir rol oynar. Ancak, kadın kendisi aynı koşullarda bir tanınma elde etmez. Bu evlilik modelinde sevenler arasındaki ilişki hiyerarşiktir çünkü, Irigaray'ın da analiz ettiği gibi, bu aşk türü ötekini aynıya indirgeme peşindedir. Kadın erkeğin tasarılarını destekler, toplumsal görüntüsünün güçlenmesi için çalışır. Bu tanınma mücadelesi yorumuna göre, sevgi yoluyla tanınmak isteyen taraf karşılıklı olmaktan ziyade kendine işaret edendir.[23]

Bu tamamlayıcılık modelinin tek taraflılığı, bir yüzyıldan fazla süredir eleştiri altındadır. Bugün pek çok toplumda, büyük ya da küçük toplum katmanları bir aşk ilişkisinde iki tarafın da diğerini kendi ihtiyaçları ve tasarıları olan özgür bir birey olarak kabul etmesi gerektiğinde hemfikirdir. Kadının kendini erkekle bir kılması ve onun amaçlarına hizmet etmesi böylece de kendisinin de eşit derecede önemli olduğunun

21 Karşılaştırına için, *The Struggle for Recognition.*

22 Honneth, "Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes," aynı eserde., 1142–167.

23 Irigaray, *Speculum of the Other Woman.*

erkek tarafından tanınmasının engellenmesi kabul edilemez. Honneth, sevginin bireyin ihtiyaçlarının tanınmasından ibaret olduğunu ve sevginin gelişmesinin tanınan ihtiyaçların alanının genişletilmesi yolu ile olduğunu söyler. Sevginin, eşitlikçi bir şekilde karşılıklı olurken aynı zamanda tanınmasını nasıl genişleteceğini anlamak zordur. Her birimiz sahip olduğumuzdan daha fazla ilgi, anlayış ve avuntuya sahip olmak isteriz.

Eğer burada toplumsal ya da varoluşsal bir sorun varsa, bu, tanınma arzusunun kendisi ile ilgilidir. Seven kişi sevilenden kendi aynası biçiminde bir tanınma beklediğinde, Hegel'in tanınma diyalektiğindeki efendi pozisyonunda yer alır. Simone de Beauvoir, kadının pozisyonunu erkeğin öznelliğinin Ötekisi olarak tanımladığı analizi ile bu diyalektiği cinsiyetçi anlamda değiştirir. Irigaray, Beauvoir'den bir adım öteye gider. Sevgide tanınma arzusu diğer kişide kendi yansımamı görme isteği olan bu yapıyı barındırıyorsa ve fakat ilişkide iki taraf da eşit biçimde böyle bir tanınma isteğinde bulunuyorsa, o zaman klasik anlamda Hegelci bir tanınma mücadelesi ortaya çıkması muhtemeldir. Görünen odur ki, sevgi ilişkisinde yalnızca öznelerin arzu ve ilişkileri farklı bir dinamiğe sahip olduğunda yıkıcı bir mücadele önlenebilir.[24] Honneth'in sevgiyi tanınma olarak kavramsallaştırmasının bu aynalama yapısını zorunlu kıldığını iddia etmiyorum. Mesele, sevginin tanınma olarak modern evlilik idealindeki bu sorundan nasıl kaçınacağını belirtmemiş olmasıdır.

Geleneksel olarak kadının sevgisinin erkeğin öznelliği için ayna ve tamamlayıcı olarak işlev gördüğünü varsayan evlilikte sevgi modelinin pek çok kültürel ve duygusal kökeni vardır. Ancak, endişem toplumun geneline yayılmış bu evlilik modeli yerine gerçekçi bir şekilde eşitlikçi ve karşılıklı cinsel sevgi uygulamaları koyamamış olmamızdır. Bu arada, çiftler hayal kırıklığı içinde ayrılmakta, erkekler itaatsiz olduğunu düşündükleri kadınları dövmekte ve suiistimal etmekte ya da başka ülkelerden kendilerine hayranlık duyacak ve geri planda duracağına inandıkları eşler bulmaktadırlar.[25] Gerçek anlamda karşılıklı ve eşit sevgi arıyorsak, eşlerden hiçbiri karşı taraftan kendi öznelliğinin yansıması olmasını bekleyemez. Bu belki de sevgi anlayışımızı bir ilgi modeline dönüştürmemiz gerektiğini ima etmektedir.

BAKIM İŞİ (CARE WORK)

Bakım'ın de özel zorlukları vardır ancak bu, cinsiyet eşitliği ile ilgili olması açısındandır. Bakım sağlama (Care giving) asimetrik bir ilişki içerdiğinden, bakım sağlayan (care giver) ve bakım alanların (care receivers) eşitlik ve karşılıklılık ilkelerinde yaşamaları imkansız olmasa da zordur. Dahası, bakım işi kendine has özelliklerini kaybetmeden toplumsal başarı ilkesi altına getirilemez. Bu, cinsiyetçi iş bölümünü yıkmak ve ev içindeki emeğin topluma katkısının tanınması için uğraşan feminist projeyi güçleştirmektedir.

Honneth'e göre bakım ilkesi, bireylerin ihtiyaçlarının kendi özellikleri içinde

24 Patchen Markell tanınma diyalektiğinin bu potansiyel yıkıcı yönünü analiz eder ve "kabul etme" olarak bahsettiği alternatif bir özneler arası ilişki önerir. Bknz. *Bound by Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

25 Bknz. Nancy J. Hirschmann, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 111–113.

tanınmasını içerir. Bakım alanının ahlaki ilerlemesi, bakım sağlayan kişinin tanıdığı bireysel ihtiyaçlar kapsamının genişlemesine ve bu ihtiyaçların ihtiyaç türleri ya da kategorileri olarak değil kendi özellikleri içinde tanınmasına bağlıdır. Bakım ilkesi haklar ve saygı ilkelerinin ikisinden de bu açıdan farklıdır. Haklar ve saygı ilkelerindeki ahlaki ilerleme, bu ilkeler altında tanınmayı hak eden kişilerin ve grupların kapsamının genişlemesi ile ilgilidir. İdeal olanı, haklar ve saygı ilkelerinin herkesi kapsamasıdır. Bu alanlarda karşılıklılık, eşit saygı ya da kişilerin topluma yaptıkları farklı katkıların mükemmellik standartlarının değer görmesi anlamına gelmektedir. Bakım alanında eşitlik bu iki diğer ilke ile aynı değildir. Aslında, bakım alanında eşitliğin ne olduğunu anlamak güçtür, çünkü bakım ilişkileri haklar ve saygı alanlarına karşıt bir tür asimetri içermektedir.

Honneth, çocukluğun keşfinin, toplumun refahına bir dizi fırsat arasından seçim yaparak katkıda bulunma yetisi olarak kişisel otonomi ideallerinin ortaya çıkması için çok önemli olduğunu düşünür. Özel bir dönem olarak çocukluk, fiziki güvenlik ve ihtiyaçların karşılanması için başkasına bağlı olma yıllarından çok daha fazlasıdır. O aynı zamanda bakım sağlayan kişilerin, kişinin istikrarlı bir benlik duygusunu ve karmaşık bir toplumsal yapıda kendi etkinlikleri ve pozisyonu üzerine düşünme, ortak bir cömertlik ile başkalarıyla etkileşimde bulunma, grifit fiziksel ve düşünsel beceriler geliştirme yetisini beslediği bir dönemdir. Unutmamalıyız ki, bugün dünyada yüz milyonlarca çocuğa bu anlamda bir çocukluğa sahip olma fırsatı verilmemektedir. Bu, büyük ölçüde etraflarındaki yetişkinlerin böyle bir çocukluk sağlamak için gerekli maddi ve deneyimsel donanıma sahip olmamalarından kaynaklanmaktadır. Tüm çocukların, on yaşından yirmi yaşına kadar olan bir dönemde böyle derin anlamda bir bakım alması yine de insan hakları açısından ulaşılması beklenen büyük bir amaçtır.

Ancak, bağımlı ve gelişme döneminde olan çocukların bakımlarını sağlayan kişilerle olan ilişkisi karşılıklı değildir. Çocukların bakıma cevap olarak gösterdikleri sevgi, doğallığı, sıcaklığı ve sadakati açısından dünyada eşsizdir. Dahası, çok küçük çocuklar bile bazen sevdikleri kişilerin ihtiyaçlarına ilgi ve alaka gösterirler. Bakım sağlayan yetişkin ve çocuk arasındaki ilişki yine de ister istemez asimetriktir- çünkü bakım alan bakım sağlayana, bakım sağlayanın bakım alana bağlı olamadığı şekilde bağlıdır. Çocuk bakımı aynı zamanda büyük miktarda karşılıksız çalışma içerir- çocuğun yaşadığı çevrenin temizliği ve güvenli hale getirilmesi, besin sağlama, yemek hazırlama ve sunma ve eğitim. Bu işlerden alınan tatmin çoktur ve bakım alanın zaman zaman gösterdiği minneti de içerir, ama karşılık gören, aslında yapılan iş değildir.

Bakım sağlayan yetişkin ile bağımlı çocuk arasındaki ilişki çoğunlukla bu güç, bağımlılık ve karşılıksız emek asimetrisinin örneği olsa da bunlar bir ölçüde bakım sağlayan ve alan arasındaki ilişkileri biçimlendirirler. Bakıma ihtiyaç duyanların çoğu- hasta ve yaralı kişiler, fiziksel ve zihinsel engelli bazı kimseler, güçsüz yaşlı insanlar ve gergin olduğumuz ya da duygusal olarak yaralandığımız zaman hepimiz- en azından bakım aldıkları zaman bakım sağlayan pozisyonunda olmazlar. Bakım alanlar ve bakım sağlayanlar arasındaki güç

ilişkisinde, bakım alanlar bağımlı olan tarafta yer alırken, bakım sağlayanların emeğinden karşılıklı olmayan bir şekilde faydalanırlar[26].

Bakım ilişkilerinin asimetrik özelliği, bakım alanında tanınmanın ne anlama geldiğine dair sorular ortaya çıkartmaktadır. Bakım alanın bakış açısından bakıldığında, tanınmanın ne anlama geldiği oldukça açıktır: kişinin belirli ihtiyaçları bir başkası tarafından karşılanır. Elbette, bakım alan için eşitlik ve saygınlık meseleleri söz konusudur- bakım alanındaki asimetri genellikle bakım sağlayanı güçlü olan taraf yapar. Asimetrik güç ilişkisi bakım alanı hükmedilen ya da alçaltılmış hale getirdiğinde, bakım sağlama ilişkisinde tanınma muhtemelen sürdürülemez. Ancak, bakım sağlayan ile bakım alan arasındaki tanınma ilişkilerinde, sadece saygılı davranmaktan daha önemli şeyler olduğu görülmektedir.

Honneth tarafından geliştirildiği kadarıyla, bakım alanında tanınmanın bakım alan öznenin bu pozisyonda olduğunu varsaydığı görülmektedir. Fakat bakım sağlayanın durumu nedir? Onun da ilgiyi hak eden bazı ihtiyaçları vardır. Geleneksel olarak, cinsiyet farklılığına dayanan tamamlayıcılık teorisi bakıma da uygulanır: en iyi bakımı sağlayanlar bakım sağlamanın kendisinden doyum alırlar ve kendileri bakıma ihtiyaç duymazlar. İhtiyaç duydukları tek şey ilgilendikleri kişiden gelen hayranlık dolu keyif gülümsemesidir. Eğer herkes zaman zaman bazı açılardan bakıma ihtiyaç duyuyorsa, korumasız bir kişi olarak tanınmaya ihtiyaç duyuyorsa, o zaman bu cinsiyet rolü teorisi her zaman şüpheli olmuştur. Cinsiyet eşitliği fikrine giderek artan bağlılık, bu tamamlayıcılık görüşünü günümüzde teorik olarak sürdürülemez hale getirmektedir. Ancak uygulamada toplum, toplumsal hizmetler yetersiz kaldığı zaman, ailede her zaman aile üyelerinin bakımını üstlenecek biri olduğuna dair bu örtük düşünceye büyük ölçüde inanmaya devam etmektedir.

Honneth "Bakım sağlayanların bakımını kim sağlayacak?" sorusuna cevaben, bakım alanında bir karşılıklılık modeli önerir. Ancak eğer bakım sağlama ve bakım alma arasındaki ilişki asimetrik ise bunun ne anlama geldiği açık değildir. Saygı alanında karşılıklılığın ne olduğunu tasavvur etmek kolaydır. Sen ve ben felsefi bir soru hakkında bir sohbet başlatırız, fikir ve önerilerimizi tartışırız ve birbirimizi eleştiririz. Her birimiz, bir diğerini daha çok düşünmeye ittiği ölçüde, karşılıklı olarak ve aynı anda birbirimize saygı gösteririz. Ancak bakım böyle değildir. Bakımda karşılıklılık daha çok dönüşümlü şekildedir. Ben şu an seninle bu açıdan ilgilenirim, sen benimle daha sonra şu ya da o açıdan ilgilenirsin[27]. Elbette bu yapıda olan pek çok sevgi ilişkisi vardır. Ancak saygı ve bakım alanlarının günümüz toplumlarında yapılandıkları şekilleriyle talepleri, saygının tanınmasını isteyenler için, özellikle başarı ilkesi içinde uygulandığında, sürekli bakım sağlayan olarak kalmayı da oldukça güçleştirmektedir. Bugün en ilerici liberal ve sosyal demokrat toplumlarda bile bakım ve başarının büyük ölçüde cinsiyet ayrımcılığı yaşanan alanlar olarak kalmasının temel sebebi budur.

---

26 Joan Tronto bu bağımlılıkları ve güç asimetrilerini *Moral Boundaries* (New York: Routledge, 1992)'de tartışmaktadır.

27 Eva Kitty'nin bakım sağlamada karşılıklılığı dönüşümlü olarak kuramsallaştırmasını bu şekilde okuyorum. Bknz. *Love's Labor Labor: Essays on Women, Equality and Dependency* (New York: Routledge, 1999).

Honneth, bu süregelen cinsiyete dayalı iş bölümünün kesin olarak farkındadır. Bu durumu ele alma şekli temel olarak saygı alanında bakım işinin toplumsal olarak tanınmasını istemektir. Saygı alanında ahlaki ilerleme, topluma katkıda bulunduğu düşünülen işlerin kapsamının toplumsal gerekliliği olan emeği içeren ücretsiz etkinlikleri de içine alacak şekilde genişlemesiyle gerçekleşir. Bu formüle göre, saygı ve başarı ilkesinde hiçbir şeyin değişmesine gerek yoktur, sadece bu ilke yeni çalışmalara ve etkinliklere uygulanmalıdır. Ancak, bakım işini saygı ilkesi altına getirmenin ne anlama geldiği açık değildir. Elbette ki, ev işi kendi verimliliği ve etkinliği içerisinde değerlendirilebilir. Yine de sadece bireyin belirli ihtiyaçlarının kişisel ve samimi bir şekilde tanınmasını ve ilgi görmesini içerdiği için, bakım işi, anlamı bozulmadan, mükemmellik standartları altında genellenemez.

Bakım işinin metalaşması, hizmeti arttırmadan ve çoğunlukla hizmet tanımının kendisinden kısarak alıcıları ikna eden markalaşma ve pazarlama taktiklerine yönelmeye yol açar. Örneğin, kar amacı güden çocuk bakım merkezleri, ebeveyn ve çocukları cezbetmek için gösterişli bir dekor kullanırlar. Ancak bu merkezler, çocukla birebir ilgi, eğitim programı ve açık hava etkinlikleri içeren sürekli kaliteli bakım sağlayacak personelden yoksundur. Birleşik Devletlerdeki kar amaçlı yaşlı bakım evleri, yetersiz bakım sağlamakla ilgili kötü bir üne sahiptir. Bu büyük ölçüde, bu evlerin yaşlı kişilerin mahremiyet ve konforunu sağlamak için mimari olarak yetersiz kalmasından ve yeterli personelleri olmamalarından kaynaklanmaktadır.[28]

Kar amacı gütmeyen ya da kamuya ait mekanlarda, bakım işi için gerekli kaynaklar yeterli olduğunda, kalitenin de muhtemelen yüksek olması beklenir çünkü benzer pazarlama ve kar zorunlulukları söz konusu değildir. Yaşadığımız dünyada şüphesiz bu pek doğru değildir ve giderek doğruluk payı daha da azalmaktadır çünkü dünya çapında refah devletleri toplumsal hizmetlere yaptıkları destekte kısıntıya gitmekte ve daha önce devletin işlettiği pek çok kurumu özelleştirmeye açmaktadır. Yeterli kaynağa sahip olduklarında bile kurumsal ve bürokratik ortamlar, sevgi dolu kişilerin uzun süredir yakın ilişki içinde oldukları kimselerin ihtiyaçlarını karşılama biçimini tam anlamıyla sağlayamazlar; bakım alanların bağlılık kurduğu personel zaman zaman ayrılır ve kurumların kuralları gözetimleri altındaki kişilerin bazı özel ihtiyaç ve tercihlerinin tanınmasına engel teşkil eder. Bu açıdan, Honneth bakımı bir tanınma ilkesi olarak haklar ve saygıdan ayırmakta haklıdır.

Bu düşünceler ışığında, Honneth'in tanınma teorisinden çıkarılacak sonuçlar nelerdir? İlk olarak, sevginin emeğini, bir "ev işleri için ücret" stratejisi içinde tanımak sadece çok az mümkündür. Bakım işçilerinin katkısını, bu katkıyı toplumsal dünya pazarında başarı cinsine dönüştürmeye çalışarak tanımaktan çok uzaklaşamayız. Bakım işi yapanlara gereken saygıyı göstermek, saygıyı başarı ilkesinden ayırmayı gerektirir. Modern toplumlar sürekli olarak, eşleri ve anneleri toplum önünde onurlandırmak için yollar bulmaya çalışmışlardır ancak bunu madalyalarla, konuşmalarla ve özel günlerle yapmışlardır. Feminister bu tip hareketleri içi boş ve alçaltıcı bulurlar çünkü başarı ilkesi neyin "gerçek"

28 Bknz. Iris Marion Young, "A Room of One's Own: Privacy and Old Age Residence," *On Female Body Experience: 'Throwing Like a Girl' and Other Essays* içinde (New York: Oxford University Press, 2004).

bir katkı olarak sayıldığını belirlemeye devam eder. Son çalışmasında Honneth, toplumumuzda saygı ilkesinin temel hissesinin- başarının- eşitsizliği meşrulaştıran bir ideoloji gibi hareket ettiğini belirtirken haklıdır. Bu tartışmanın ışığında, saygının farklı şekilde kurumsallaşmasının bizim için ne anlama gelebileceği hakkında daha çok şey söylenmesi gerekmektedir. Bunu açıklamak, bakım işi için saygının ne anlama geldiğini yorumlaya yardımcı olur. Dahası, böyle bir saygı ideali oluştururken, Rousseau'nun bu özel tanınma arzusuna karşı güvensizliğini göz önünde bulundurmaya ihtiyaç duyabiliriz. Saygı rekabetçi bir sarmal oluşturmak yerine nasıl karşılıklı olabilir?

Ancak, daha belirgin olarak ortaya konmuş bir saygı teori ve pratiği cinsiyete dayalı iş bölümü ile ilgili sorunlara henüz yanıt vermeyecektir. Bu cinsiyet ayrımının, temel olarak kadının doğal özelliklerine dair modası geçmiş inanışlardan kaynaklanmadığını öne sürmüştüm. Bilakis bu, daha çok zaman, enerji ve düşüncenin bakıma adanmasını, toplumun temel ekonomik mükafatlarının pazar etkinliğinde yer almasını gerektiren toplumsal bir sistem için işlevseldir. Kişisel bakım işinde uzmanlaşmaya dair sistematik varsayım ve kız ve erkeklerin bu varsayıma göre sosyalleşmesi, toplumun bakım sağlayanlara, onların ne kadar çok şey yaptıklarını fark etmeden dayanmasına izin verir. Bir tanınma teorisi, bakım sağlayanların yaptıkları işten, bakım alanların kazandıkları tanınma ile simetrik olmayan şekilde aldıkları doyumu kuramsallaştırmak için bakım ilişkilerinin asimetrisini daha derinlemesine irdeleyebilir. Alınan tatmin duygusuna rağmen, kadınların bakım işçisi, erkeklerin de başaran kişiler oldukları mevcut cinsiyete dayalı iş bölümünü takip eden aileler yoksulluğa karşı savunmasız durumdadırlar; Birleşik Devletler 'de şu anda orta sınıf bir aile geliri elde etmek için ailede iki gelir gerekmektedir. Üstelik mevcut cinsiyete dayalı iş bölümü, bakım sağlayan temel kişilerin tanınma gören diğer etkinliklerde beceri ve yaratıcılık kapasitelerini geliştirmelerini kısıtlanırdır.

Bu sorunlara değinmenin en uygun yolu kadın erkek herkesi bakım işine katılmak için teşvik etmek ve aynı zamanda bakım işçilerinin, toplumda değer gören diğer etkinlikler için zaman bulmaları ve eğitim almalarını mümkün kılmaktır. Toplumun tüm üyelerinin, toplumsal katkıları için saygı görmek adına eşit fırsatlara sahip olması ve aynı zamanda yoksulluk tehdidiyle karşı karşıya kalmamaları için, saygı ilkesi ve bakım ilkesi arasındaki kurumsal sınırlar yok olmadan daha geçirgen hale gelmelidir. Aynı zamanda, başarının saygının temel yorumu olarak hakimiyeti sorgulanmalıdır. Başarı ilkesine göre, kişiler verimlilik ölçülerinde başarı gösterdiklerinde, kültürel olarak yüksek statü olarak kodlanmış konumlara eriştiklerinde, ya da çoğunluğun kaybeden olduğu bir yarışmayı kazandıklarında saygıyı hak ederler. Sevginin emeğinin tanınması ilkesi, kişilerin başarılarını bu yollarla ölçmeyen bir saygı kavramı tasarlamak için çok şey yapabilir.

Axel Honneth'in tanınma teorisi zengin bir teoridir çünkü tanınmayı üç biçime ayırır. Bu, bizim bir biçimin diğerini desteklediği yönleri ve aralarındaki olası gerilimleri görmemize olanak verir. Ancak şu ana kadar, tanınmanın tarihsel olarak ne anlama geldiği ve ne anlama gelebileceği, Honneth'in teorisinde sevgi açısından çok haklar ve saygı açısından geliştirilmiştir. Ben teorinin en azından sevgi ve bakım ilişkilerinde tanınmanın ne anlama geldiği hakkında daha fazla tanımlanmaya gerek duyduğunu öne sürdüm. Bu

ilişkiler modern toplumlarda genellikle karşılıklılık ve eşitlik ilkeleriyle çelişki içinde olan asimetriler içerirler. Honneth, ailede iş bölümünün kadının saygı alanında tanınma elde edebilmesi açısından yarattığı sonuçlara diğer adalet kuramcılarından daha çok önem göstermiştir. Ancak ücretsiz bakım işinde saygı göstermenin kolaylığını göz ardı etmiştir. O halde, teorisi sevgi ve saygı alanları arasındaki ilişki ve çelişkiler üzerine daha derinlemesine düşünmeye ihtiyaç duymaktadır. Sevgi ve ilgi arasındaki ilişkilerde eşit tanınmamın ne anlama geldiğinin belirlenmesi için çalışma yapmak, tanınma teorisi içinde daha temel düzeltmeler gerektirebilir. Bunu şimdilik çözümlenmemiş bir sorun olarak bırakıyorum.

Çeviri: Seda Örmengül

Tanınma ve uzlaşma: Hegel'in jena fenomenolojisindeki gerçekleştirilmiş özne

Robert Pippin

Devletin en çağdaş ve liberal çeşitleri insan bireyselliğinin doğasıyla ve onun standart çıkarımlarıyla ilgilenen ve felsefi olarak iddialı bir teoriye dayanır. Genellikle özneler arası ilişkilerin ve bireyselliğin çıkarımsal ya da ikincil statüsünün nihailiği konusundaki birbirine zıt kuramların, gerçekte öyle olmasa da potansiyel olarak illiberal oldukları varsayılır ve Hegel'in devletle ilgili varsayılan "organik" teorisine örnek olarak atıfta bulunulur. Bu tür uyuşmazlıklar için büyük bir alan, Charles Taylor ve Axel Honneth gibi yeni hegelcilerin "özgür ve rasyonel birey"in temel liberal kavramının, politik açıdan önemli bir toplumsal koşul olasılığına dayalı olduğunu savunduğu iddiası olmuştur: "karşılıklı tanınma." Aşağıda, Hegel'in "bağımlılık" ve "bağımsızlık" konusundaki özgün argümanlarında bu anlaşmazlığın kaynaklarına (bazen postmodern "kimlik" politikaları olarak adlandırılan bir anlaşmazlık) dönüp insanın bağımlılığının doğasının Hegel'e göre ne olduğunu ve bağımlılık durumunun başarılı doyumunun ne olarak varsayılacağını tartışıyorum. İddia etmeliyim ki, Hegel'in ilk soruya verdiği cevabı görmek ikincisini görmekten çok daha kolaydır.

İlk olarak, "devletin liberal versiyonları" tarafından işgal edilen alanın genel olarak kabul edildiği yüksek irtifa araştırmasına ihtiyacımız var. Bu, yapılması kolay olan bir şey değildir; liberal politik teori türleri giderek daha çeşitli hale geldi. Özerklik liberalleri, nötr değer liberalleri, şüpheci liberaller, göreceli liberaller, özgürlükçü liberaller, refahçı liberaller ve daha yakın zamanda liberal veya değer çoğulcuları mevcut. Ancak, bir dizi tanınabilir, altta yatan taahhüdün Batılı liberal demokratik geleneği simgelediği ve bu taahhütler ve bunların pratik uzantıları için iki temel teorik gerekçenin var olduğu bir durum söz ko-

nusudur. Ortak yönelim, insan bireyinin üstünlüğü ve bir anlamda, daha önce sözü edilen insanın kuramsal "nihailiği" ile ve her bir bireyin değer eşitliği ile ilgilidir. Bu taahhüdün, sınırlı ve hesap sorulabilir bir devlet ("yönetilenlerin rızası"ndan sorumlu), kanun önünde eşitlik ve çoğu versiyonda, önemli ve kapsamlı mülkiyet hakları gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bu tür bir siyasal yaşam anlayışını desteklemek için ileri sürülen teorik değerlendirmeler, bu tür düzenlemelerin *rasyonel* olduğunu iddia etmenin iki farklı yolunu oluşturmaktadır.

Bu tür argümanlardan biri, pragmatik ya da geniş bir bağlamsal akıl yürütme biçimine dayanır ve deneysel gerçekler ve belli iktidar düzenlerinin deneysel sonuçları olarak ele alınan şeyden yola çıkar. Biri, liberal bir politik düzenleme altında, daha iyi olacağımızı - yani daha refah içinde, daha güvenli, kendimiz için belirlediğimiz her şeyi daha iyi başarabileceğimizi ve belki de kültürel olarak ilerlemenin daha muhtemel olacağını savunuyor. (J. S. Mill bu grubun önde gelenlerindendir.) Ya da bir şekilde daha az iddialı bir biçimde, herhangi medeniyet öncesi durumda hali hazırda başarmış olduğumuz şeyleri korumak ve geliştirmek için, özneleri ile güvene dayalı bir ilişki içinde ve anlaşmazlıkları (Locke) çözmek için yeterli bir güce sahip olan bir hakem ya da hükümdar atamanın pragmatik olarak mantıklı olduğunu söyler, ancak bu işlevleri yerine getiremezse müşterilerine karşı sorumludur der. Ya da, mutlak minimum varsayımlar gibi bir şeyle, en azından, düzen sağlamak için her şeyi güçlü bir "canavar" ya da bir leviathan hükümdarı olmadıkça daha da kötüye gideceğimizi bildiğimizi iddia eder (Hobbes). Buradaki fikir, hiç kimsenin, herhangi bir sonuca ulaşmak için pratik olarak gerekli olan şeyi istemek ya da arzulamak gibi bir durum olmadıkça bu herhangi bir şeyi istemesi anlamına gelmez ve denediğimiz şeyin başarısındaki bu genel ilgi, böyle bir düzenlemeye, devlete veya medeni düzene örtük ya da aktif rıza göstererek teslim olduğu gözlemlenebilir. Siyasi yaşamın bu ilgi alanına dayalı anlayışıyla, siyaset sorunu rasyonel bir iş birliği sorunudur ve bu nedenle, bu probleme mantıklı düşünmenin akılcı seçim modellerinin giderek artan karmaşıklığı ve popülaritesiyle birlikte yakın zamanda yeniden hayat verilmiştir. Belki de bu liberalizm usulünün en etkili çağdaş destekçisi David Gauthier'dir.

Öte yandan, orijinal *ahlaki* haklar teorisine - haklar - bir doğal halin ahlaki kabul edilemezliğini haklı çıkarmak için, ya da tam tersine, doğal hali terk etme görevimiz olduğu ve bir medeni düzen kurmak iddiasını haklı çıkarmak için başvurulur. Devletin sıfırlayıcı kuvvetinin tekeli haklı çıkarılır çünkü ahlaki yetki verme iddiaları -hak iddiaları- haklı çıkarılır. Bu durumda, temel argüman, kimsenin böyle bir arayışa haklı olarak sahip olduğu iddia edilmedikçe, herhangi bir şey istemesinin veya arzulamasının farzedilemeyeceğidir (yani, her birinin müdahale etmemek gibi karşı varsayımsal bir hakka sahip olduğu), ve böyle bir yetki hakkı diğerleri için tutarlı bir şekilde reddedilebilen bir hak değildir. Ve argüman devam ettikçe, böyle eşit hak iddialarının güvence altına alınabileceği bir durumun tek olası idrakı, kendi davamıza karar verme hakkını bıraktığımız ve hukukun üstünlüğüne boyun eğeceğimiz durumda mümkündür. Devletin zorlayıcı otoritesinin kaynağı olarak "rasyonel irade" (temel hakların korunması nedeniyle) (1) çoğunlukla Rousseau'ya ve Kant'ın "dalet doktrini"ndeki pozisyonuna atfedilir, (2) Fransız Devrimi'nin söylemi ve insan hakları beyanında oldukça belirgindir ve (3) oldukça farklı şekillerde, John Rawls,

Ronald Dworkin, Otfried Höffe ve Jürgen Habermas'ın teorilerinde önemli bir içeriktir. Bu kategoriler tabiki idealleştirmedir. Bazı durumlarda, bu tür stratejik ve normatif akıl yürütmelerin kayda değer bir şekilde çakışması ve karışması söz konusudur. (Locke ve Rawls vakaları en açık olanlardır.) Ancak, ayrımlar, *alternatif* modern bir gelenek tanımlayabilmemiz için yeterince istikrarlıdır, ki bu da seçenek olarak, çoğunlukla (ve çok aceleyle), liberal olmayan ya da anti-liberal (veya birey karşıtı) olarak kabul edilir. Bu alternatif gelenekle birlikte ortaya çıkan sorunlar, bireyin "*nihailik*"inin ya da özgün statüsünün eleştirisini ve eğer bu nihailik insanlar arasındaki bağımlılık ve bağımsızlığın özgün ilişkileri gibi "mantık"ın daha karmaşık bir hali uğruna inkar edilirse, o zaman siyasetle ilgili olası sonuçları da içerir. Açıkçası, bu türden bir çıkarım, devletin zorlayıcı gücünün meşruluğunun, yetişkin bir insanın ister stratejik anlamda isterse daha geniş bir biçimde, böyle bir kişinin tartışabileceği şeye itiraz edeceği bir temyiz ile tamamen savunulamayacağı anlamına gelebilir. İddia, rasyonel bireyin böyle bir resminin "kırpılmış" bir resim olması, çerçevenin orjinalinden ve önceki özneler arası ilişkilerden keyfi olarak dışlamamıza yol açmasıdır, çünkü bunlar, herhangi bir bireyin olası varlığı ve bireysel iradesinin uygulaması için gerekli olan ve bireyler için rasyonel müzakerelerin standart konusu olmayan konulardır, ancak haklı olarak göz ardı edilemezler. Bu reddedilen ya da kırpılmış resmin etkisi altında, diğerleriyle olan bütün ilişkilerin ya bir ön onay ya da post prodüksiyonun yansıyan bir sonucu olduğuna yanlışlıkla varabiliriz ve böylece politik hayatımızın teorisinde ve onun otoritesinde bu tür ön şartlı, kaçınılmaz, başkalarıyla olan (tercih ettiğimiz bir şey olarak kabul edebildiğimiz ya da reddedebildiklerimiz dışında) gerekli bağları kavramakta başarılı olamayız.

Axel Honneth'in belirttiği gibi, bu kadar fantastik, atomcu ideali gibi bir önyükleme, tamamen kendi kendini tanımlayan ve kendi kendini belirleyen bir özne, farklı bir Hegelci veya diyalektik türden çeşitli sosyal patolojiler üretmeye bağlıdır.[1] Bununla demek istediğim, bir ideal olarak, (sadece politik yaşamlarımızda değil, aynı zamanda kapsamlı bir şekilde), yerine getirilemeyecek ve hatta eylem yönlendirici olamayacak bir kendi kaderini tayin ve öz-yazarlık normuna uyum sağlamış olacağız. Resmi, soyut ve boş kalacak ve bunu başarısız bir şekilde yerine getirmekle onun otoritesini ardı ardına yıkacağız. Honneth'in başarılı tabiriyle "belirsizlikten *acı* çekeceğiz" diyeceğiz. (Hegel, *Fenomenoloji*sindeki bu patolojilerin birçoğunu belgeliyor: "kendini beğenmişliğin çılgınlığı," "güzel ruh" ve kaçınılmaz bir ikiyüzlülük.)

Aksine, *özneler arası ilişkiler*de nihai ve yeni bir farklılık iddiası, bu tür bir alternatif siyasal düşüncenin temelini oluşturacaktır ve bu ilişkinin en önemli yönü genellikle orijinal, kaçınılmaz bir *sosyal bağımlılık* biçimidir. Öyleyse, bu tür özgün ilişkilerin, bir özgüven fantezisi içinde görmezden gelerek ya da reddederek, bu çarpıtılmış hatta diğerleriyle ve kendimizle bile patolojik ilişkilerde bulunduğumuz bir duruma düşeriz.[2] Göreceğimiz

1 Özellikle Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev. Joel Anderson (Cambridge, MA: MIT Basım, 1996), ve *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactivation of Hegel's Philosophy of Right*. Beate R¨ossler tarafından yazılan Giriş; çev. Jack Ben-Levi (Assen: Van Gorcum, 2000). (Bundan sonra SI şeklinde kısaltılacaktır.)

2 "Belirsizlikten dolayı acı çekmek" ve bağımlılığın özneler arası ilişkisinin özgün önceliği ile ilgili

gibi, en iddialı diyalektiğinde, tam hak iddiası, bu bağımlılık ilişkilerinin ışığında hareket etmenin, gerçek bağımsızlık, ya da gerçek "kendi kendini gerçekleştirme" ya da "hayata geçirilmiş", "somut" özgürlük için gerekli bir durumdur. Ve tekrar öngörmek için, bu fikir, bir zamanlar en soylu ve en hor kullanılan düşüncelerden biri olan ondokuzuncu yüzyıl Avrupası düşüncesidir. Bu tür orijinal bağımlılığın iddiası, başkaları için bir miktar özgürlük ve özgürlük için özgürlük varsa, adaletsizlik ya da haksızlıktan çok daha radikal bir suçlamaya yol açar. Buradaki düşünce, diğerleri özgür olmadıkları sürece benim de *özgür ol*duğumun söylenemeyeceği ve benim özgürlüğümün karşılıklı olarak onların özgürlüğüne bağlı olduğudur.[3] (İlgilendiğim iddianın versiyonunda, serbest bir özne olmak - gerçek ya da başarılı bir özne olmak - kendilerinin de özgür ihsanlı kişiler olması tasdiklenen diğerleri tarafından böyle bir özne olduğunun tanınmasıyla mümkün olduğu söylenir.)[4] Bu nedenle, *bu tür* bir bağımlılığın doğasıyla ilgili bir anlayışın - başkaları tarafından tanınmaya kaçınılmaz bir bağımlılığın - hem egemen otoritenin yetkileri hem de sınırları üzerindeki tüm yansımalara rehberlik etmesi gerektiği tartışılmaktadır.

Bu gelenek yine *Toplum Sözleşmesi*'nin Rousseau'su ile ilişkilidir. (Rousseau, modern toplumsal ve politik teorinin hemen hemen tüm alternatiflerini ifade etmeyi ve savunmayı başarmış gibi görünüyor.) Bu, modern toplumsal bağımlılığın köleleştirici etkilerine karşı tutkulu bir biçimde karşı çıkan; ancak, kolektif bağımsızlığın yaradılışı, *vatandaş*, ya da sivil özgürlükle doğal özgürlüğün ünlü değiş tokuşu olarak sayılan yeni bir tür yapay bağımlılığı savunan Rousseau'dur. Fakat en belirgin hali Fichte'nin 1796 *Grundlage*'sında ve elbette Hegel'in Jena yazılarında ve Jena *Fenomenoloji*sinde ve Hegel'in ilgi çekici olan "tanınma için çabalamak" ve Efendi-Köle içsel paradokslarından esinlenen sol-Hegelci geleneğindedir. Bu geleneğin de çağdaş yansımaları vardır. Bu tür bir iddianın en bilindik örneği, Rawls'un çalışmalarına verilen çeşitli "komüniter" tepkilerde ve bazı Yeni Aristotelesçi (MacIntyre) çalışmalarda rastlanır, fakat bu tema üzerinde en işe yarayan ve saygın yansımaları Charles Taylor ve Axel Honneth'in son çalışmalarında bulunabilir.

LİBERAL CEVAP VE ÖZ MESELE

Bu - liberal düşüncenin bu dizileri ve bu hak sahibi bağımsız, kendi kaderini tayin eden bireylerin varlığını kabul eden, fakat onların teorik nihayetini reddeden bu karşıt görüş-

---

iki iddianın biraraya getirilmesinden kaynaklanan çıkarım, bu ilişkilerin, eşitliğin, bireysel itibarın, karşılıklı saygının ve bunlar gibi şeylerin modern idealleri için belirleyici içerik sağlamasıdır. (Birbirine saygı duymanın, itibarı anlamanın ve bunun gibi şeylerin ne demek olduğu hep bu gibi bağımlılıklar sayesinde anlaşılır.) Bu Honneth'in SI'da kabul ettiği bir sonuçtur, ancak metodolojik bireyciliğe ve "rasyonel bireylerin ne isteyeceği" ne olan güveni eledikten sonra, bu tür toplumsal toplulukları nasıl değerlendirdiğimiz hakkındaki soruya kapıyı açar. Bu durumu aşağıda daha da detaylandıracağım.

3 Honneth, SI, 21.

4 Bunu daha detaylı bir şekilde "What is the Question for Which Hegel's 'Theory of Recognition' is the Answer?" in *The European Journal of Philosophy* 8/2 (August 2000), ve *Henry James and Modern Moral Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)'ta daha farklı bir biçimde savunuyorum.

Hegel ile ilgili nihayetinde ileri sürmek istediğim konunun içeriğini oluşturur. Tabii ki tematik olanın kendisi, yayılan ve zar zor yönetilebilir bir yapıdır, çünkü sosyal psikoloji, gelişim psikolojisi, modernite teorileri ve felsefi antropoloji ile ilgili iddialara kadar taşar. Ancak meselenin özü açıkça iki konuyu nasıl anlayacağımızla ilgilidir: başkalarına bağımlılığın "özgün" ilişkisine dair temel iddia (ne *tür* bir bağımlılıktan bahsediyoruz, bağımsızlık iddialarıyla nasıl ilişkili olduğu) ikincil olarak ise, bu tür bir anlayıştan hangi anlamda politik bir çıkarım yapmamız bekleniyor (ve özellikle de devletin şiddete karşı zorlayıcı tekel kullanımıyla ilgili anlamları kastediyorum). İddia etmek istediğim, Hegel'in bireyselliğin mümkün kılınması -kabul edilebilir bağımlılık- için gerekli olan özel türden bir özgün bağımlılık görüşünün insan ihtiyacı ile ilgili bir iddiaya dayalı olmadığıdır, ya da gelişim veya sosyal psikolojinin delillerinden ortaya çıkmadığıdır. Bu, ayrı bir felsefi iddiayı, onu verilen bir tür nihailik olarak ya da ister metafizik ister ampirik olsun, konunun aslı olarak görmektense bir tür başarı olarak, normatif statü olarak değerlendirmeyi içerir. Hegel'in bizi bir resimden nasıl kurtarmak istediğini ve konuya bakmanın başka bir yolunu nasıl önerdiğini anlamak, bu kabul edilebilir bağımlılığın alakasını çok daha kolay kılacaktır. Hegel'in pozisyonunun ikinci konu üzerinde ne olduğu sorusuyla ilgili olarak - bu dönüşümden ne gibi politik çıkarımlar vardır - mesele daha çılgın, hatta biraz esrarengiz bir hal alır, ve ben de, geride bırakmış gibi olduğumuz şeyler hakkında sadece bir kaç kapanış önerisi yapmak istiyorum.

Genel olarak, bu - bazı özneler arası nihailiğe ilişkin iddianın durumu - asıl meseledir çünkü belirgin bir şekilde böyle herhangi bir varsayımsal bağımlılığın ya da özneler arası bir ilişkinin, özgün ve kaçınılmaz olması doğru olsa bile, gelişmiş politik yansımalarla alakasızdır olduğunu iddia etmek için bir çeşit klasik liberal teori destekleyicisine açıktır. *Fakat* "Ben" zaten olduğum somut bir "ben" olmalıyım, her ne kadar başkalarına bağımlı olursam olayım böyle bir süreçte ve hatta şu anda değişik içeriklerde "Ben" şu an, yetişkin bir özne sıfatıyla, bu tür taahhütlerden ve ortaya çıkmış olabilecek bağlılıklardan ve bağımlılıklardan, tamamen tarafsızım. Böyle bir bağlanma ya da bağımlılık benim için bir "yansıtıcı onay" denen testi geçemediğim[5], bu türden katılımlardan "geri adım at"amadığım ve bu kadar bağlı olmam gerekip gerekmediğine karar vermediğim sürece, ben onu değer olarak görmeyeceğim. Ve böyle bir iddianın altında yatan şey, benim başarılarımın muhtemel kıymetinin veya değerinin bir görünümüdür. Çok değerli olmak için - bu düşünce tarzına göre - benim *sayemde* olması gerekir, *benim* iradem ve inisiyatifim ve yeteneğimin sonucu olarak deneyimlenmelidir. Ve böylece sivil varlıklar olarak, sizlere ait iddialarım ve sizin de bana ait iddialarınız, böyle bir eylemin gerçekleştirilebileceği bir faaliyet alanına sahip olmak için her birimiz için gerekli olduğu gösterilebilecek kadar sınırlı olmalıdır. Bu anlamda bir liberal olmak, "sizin" onayınızdan ya da tanınmanızdan ya da hatta büyük bir ölçüde sizin yardımınızdan da vazgeçmek demektir. Kişinin yaşamında bir noktada büyümek için bu tür bağımlılıklardan vazgeçmeyi anlamak için, *tanınma isteğinde bulunmadan, başkalarının onayı ya da bir ölçüde yardımı olmadan hareket edebilmek, yetişkin*

5 Cf. Christine Korsgaardın özellikle de The Sources of Normativity (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) eserinde kullanılan bu tabir.

bir sorumlu birey rolünü üstlenmek olmalıdır- kişi sabırsızca ısrar eden Thatchercı bir liberali düşünebilir. Meselenin bu tarafındakiler için, böyle bir taahhütten daha az bir şey, özellikle benim statümün veya değerin başkaları tarafından etkili bir şekilde onaylanmasına bağlı olduğu (sadece müdahalesinde olmadığında değil), "grup düşüncesi", sosyal konformizm ve nihayetinde bu tür esas olarak gerekli bağımlılık olması gereken şeyin adıyla bireysel özgürlük üzerine gayri meşru kısıtlamalar için bir reçete olurdu.

Bu tür bir etkileşimsizliğin göstergesi mesela Ralph Ellison'ın *Görünmez Adam*'ı tarafından çekilen aşağılayıcı görünmezlikle sonuçlanan kederli kayıtsızlık olma ihtimali olabilir. Ancak, bu yanlış kabul edilse bile, Thatchercımız bunu yalnızca ahlaki bir yanlışlık, bir hayırseverliğin başarısızlığı ve sanki siyasi olarak düzeltilebilir bir yanlış değil de daha önceden ihlal edilmiş görünürlükle ilgili bir "hak" olarak düşünebilir. Ve zaten toplumsallaşan sosyal pratiklere, kurumlara ve normlara güvenmeksizin ya da onlara güvenmeden, kendi kaderini tayin etme, kendini gerçekleştirme ya da bu konuyla ilgili ideallerle ilgili belirleyici bir içerik olmadığını göstermek yeterli değildir. Bunun yeterli olmadığını kabul etmek, felsefi olarak daha da *kötüye* gittiğimiz, kaçınılmaz olarak itfa edilemeyen, *Sittlichkeit*'in Hegelci kurtuluşundan ziyade Heideggerci *das Man*'in kafesi olarak yaşadığımız, koşullu bir sosyal içeriğe "takılıp kaldık" anlamına gelebilir. Belirsizlik eleştirisi devam ederse, aynı zamanda, spesifik, modern kurumların rasyonalitesinin bir hesabına, ve bu normların kabulü ve uygulamasındaki öznel öğeye adaleti sağlamanın bir yoluna da ihtiyacımız olacak, *onları* nasıl *bizim yaptığımızın* bir açıklaması onları tekrar tekrar bireyci yansıtıcı onaylama modeline geri çevirmez ve aslında bir alışkanlık haline gelmez.

Bütün bunların "tanınma" politikalarının bir taraftarı tarafından yeniden canlandırılması, bu bağımlılığın (ya da sosyal ontolojide bir iddianın) nihailiği ve politik kuramımızdaki vazgeçilmezliğini kabul etme gereği gibi bir şey için argüman başlatacaktır. (Yani, böyle yapmak için normatif zorunluluk, böyle bir kabulün rasyonalitesi için bir talep oluşturacak bir gerekliliktir.) Böylelikle, daha önce sözünü ettiğimiz türden ayrılma ve onaylamaların sadece imkânsız olmadığı, ancak daha önceden de kaydı tutulan belirtilen patolojik belirsizliğe yol açan tehlikeli bir fantezi olduğu iddiasına dayanacaktır. Ancak, bu kurulabilirse bile, bu denli kaçınılmaz bir bağımlılığın siyasi sonuçları dikkatlice çizilmeyi gerektirecektir. Ne de olsa, yanlış tanınmadan doğan "sosyal zarar" dilinin sonucu, sonuçta ortaya çıkan bir çeşit akıl yürütme biçiminin, çeşitli toplumsal iyilerin yükü ile ilgili bir argümanın, saygınlık ve öz saygının (ve bağımlı oldukları sosyal onayın) bir başka iddiasının şimdiye kadar kabul edilmiş olandan *daha fazla ağırlığa* sahip olduğunu ileri sürer. (Nihayetinde devletin bu tür bir zararı yasaklamak için zorlayıcı gücünün kullanımı hakkında konuştuğumuz için, bu tür yaralanmaların sadece talihsiz ve ahlaki reddedilişe bağlı olmadığını, ancak yasama yoluna tabi olması gerektiğini ve bir şekilde ortak iyinin bileşenleri olduğunu göstermek için *çok güçlü* bir argümana ihtiyacımız olacak.) Bu, daha önce not edilen liberal akıl yürütmenin ampirik biçiminin bir tür ekiyle tutarlı olacak olan "orijinal bağımlılık" iddiasının bir uzantısı olarak düşünülebilir. Ancak, nihayet ve inkâr edilemezliğin dili, sanki sorgulanan yanlışın bir ahlaki incinmeymiş gibi, bir başkasını sadece bir araç olarak kullanmamız gerektiğini inkar eden ve bir başkasının "kıyaslanamaz"

değerine saygı duyulmaması gerektiğini söyleyen Kant'ın tartıştığı gibi bazı hak taleplerine dayanan bir olaydan bahseder. Bir tür "kabul edilme hakkı" için bu tür bir iddia, yukarıda belirtilen hak temelli liberalizmin bir tür ekiyle tutarlı olarak, bir başka yönü de beraberinde getirir. Ve yine, başkaları üzerinde, bazı genel ahlaki anlamda, saygı duymamız gereken bir iddiayı değil de, zorlayıcı yaptırım gerektiren bir hak sahibi olma iddiasıyla yüzleşme sorunuyla karşı karşıya kalırdık.

HEGELCİ KONUM

Daha önce de belirtildiği gibi, liberal bireyciliğin nihayeti hakkındaki bu tür şüpheler karmaşık bir tarihsel kökene sahiptir. Şimdi yapmak istediğim şey, bu soyağacının bir yönü üzerinde yoğunlaşmaktır - Hegel'in Jena *Fenomenolojisi*ndeki yönü üzerinde - sadece onun hesabının, tanınma mücadelesinin gelişmekte olan dramının o kadar bağımsız bir şekilde etkili olmasından ötürü değil de Hegel'in söyleyip ve söylemediği şeylerden dolayı- onun hükmünün, henüz belirtilen tarzda soruları gündeme getirmesidir. Başkaları üzerinde ne *tür* bir iddia, tanınma iddiasıdır ve eğer varsa, onun *politik* boyutlarıdır.

Hegel'in konumunu anlamak için, liberal ve "tanınabilirlik" politikaları arasındaki farkın temel konusuyla yeniden başlamamız gerekiyor. (Şu an için, bu ikincisini, egemen rasyonel bireylerin çıkarları ya da hak iddialarına meşruiyet ve adalet iddiasıyla bağdaşmayan ve rasyonel bir şekilde sahip oldukları ya da olabilecekleri ya da olmaları gereken bir siyaset anlayışını temsil etmesine izin verebiliriz ve tüm bunlar, onaylanmaması yanlış olarak görülen politik bir onay gerektiren ön ya da ön şartlı bağımlılık iddiası nedeniyle, kabul edilmeyen bir yanlış olarak sayılır.) Bağımsızlık / bağımlılık ilişkisinin temel problemini Kant'ın *Rechtslehre*'sinden tanıdık bir şekilde bulabiliriz: Bu, haklı olarak seninki değil de benimki olarak iddia ettiğim şeyi ve bu şekilde bir ayrımı mümkün kılan durumları ilgilendirir. Bu oldukça temel düzeyde, modern politik düşüncenin temel başlangıç noktalarının - benimki, sizinki ve bizimki - doğrudan sosyal dünyadan okunabilecek ampirik gerçeklere değinmediğini belirterek başlamalıyız. Normatif durumların oluşturulmasını içerirler; "benim" ile kastettiğimiz şey bir normu çağırır - Haklı olarak benim olana hitap ediyor; herhangi bir ampirik gerçeğe işaret etmiyoruz. (Kant, *Rechtloste*'de anlaşıldığı üzere, anlayabilen varlıklar, nedenlere cevap veren varlıklar, fiziksel olarak tutabilecekleri şeylere göre sınırlandırılmazlar. Başkaları ile akılcı ilişkiler kurabilir ve bu şekilde anlaşılabilir veya "yalnızca akıl ile idrak edebilen" bir pozisyon sahibi olabilirler. Eğer orijinal anlaşmazlığımız "bireysellikten uzaklaşma" ile ilgiliyse, o zaman bu tür bir *normatif içerik iddiasının* temelleri hakkında bir anlaşmazlık olması gerekecektir. Dolayısıyla, bir insan birey olarak ayrıcalığım meselesi, bir DNA testi ile çözülebilen bir tür değil, benim (farazi) ve başka herhangi bir müdahalenin haklı olarak hariç tutulmasının kapsamı ile ilgilidir. Bu özellik öncelikle mülkiyet konusunda bir endişe gibi gözüküyor, ancak ilk önce Rousseau'nun *İkinci Söylem'de* dile getirilen bağımlılık psikolojisi hakkındaki endişeler göz önüne alındığında, sorun daha geniştir. Maddi olarak ne kadar bağımlı hale geldiğimiz göz önüne alındığında (işbölümü ve uygar yaşam ile olası kendi kendine yeterlilik arasındaki

mesafenin artması sayesinde), özellikle de insanın olgunlaşmasının uzun süreçlerine ne kadar bağlı olduğumuz, belirlediğimiz amaçlar doğrultusunda verdiğimiz değer ne olursa olsun, "bizim" diye "koru"duğumuz ne olursa olsun, her ne kadar kendi içten benliğimiz olursa olsun, bunlar daha çok şüphelenmemize ve bunun yarattığı kaçınılmaz bağımlılık ve uygunluk durumlarına sebebiyet verir. Rousseau aşağıdakileri iddia edecek kadar ileri gider. Vahşi kişi kendi içinde yaşar; kendisi dışında yaşayan girişken insan ise sadece başkalarının görüşüne dayanarak yaşayabilir; ve sözde, kendi varoluşunun duyarlılığını sadece o başkalarının değerlendirmelerinden elde eder.[6]

Şimdi toplumsal zorunlulukları değil de irademin ürünleri olarak kendi edimlerini deneyimlemek için, *benimki* gibi bir kelimeyle, bütün anlamda "benim" in normatif statüsüne yöneltilen ve altta yatan problem bir özgürlük problemi gibi görünür ve genel olarak kendimi kendi amaçlarımda görme kabiliyeti olarak anlaşılır. İkincisi, bu yabancılaşmamış özgürlüğün düşüncesi aynı zamanda, edimleri en değer verdiğ*im* şeylerin yansımasını, benim iyiliğe dair bakışımın ya da doğru ve orijinal olarak benim olanın dışavurumu olan her şeyin gerçek ifadelerini de içerir. (Eğer edimleri irademden ürünler olarak deneyimley*ebil*ir, ama aynı zamanda bunları, yapmam gereken veya asla yapılmaması gereken olarak belirlediğim görüşlerimin ihlalleri olarak görürsem, işte o zaman kendi edimlerime bir başka şekilde yabancılaşmış olurum. Bu koşulları yerine getirmek, belirli özne yani özgür bir varlık olarak gerçekleştirilen bir parti başarıya tekabül eder. (Kendime verdiğim değer ile "adil bir şekilde" ve "özgün bir şekilde" benim sorumluluklarım olarak sayılan şeyin arasındaki muhtemel farkı kabul edişimin hepsi. Bu kuşkusuz paradoksal anlamda, kendimi bu "ifade edici" anlamda özgür olarak değerlendirirken, gerçekten değer verdiğim şeyden "yabancılaşabilirim".)

Ve bu, Hegel'in bu konuyla ilgili bütün iddiasını sunduğum şeyin çok geçici bir özetinin verilmesi için bir fırsat sunuyor. Hegel'in Jena *Fenomenoloji*sindeki konumuna göre bir özne olarak bu "başarı" diğerlerinin (1) kendime atfettiğim sosyal statüye ve kimliğe sahip olduğumu fark etmelerini, (2) eylemleri benim harekete geçirdiğim tanımın altına düşmüş şekilde tanınmalarını; ve (3) kendime atfettiğim niyet üzerinde hareket ettiğimi fark etmelerini sağladı. Genel olarak, sahip olmam gerektiğini düşündüğüm niyetler ve gayelerin başkaları tarafından da biliniyor olması bu başarı için gereklidir.[7] (Tam aksine, bir şövalye olduğumu ve şövalye gibi davranışlarda bulunduğumu iddia edebilirim, ama yaşadığım toplumsal dünya, böyle bir statüyü ve amaçları tanımlayamıyorsa işte o zaman Don Kişot gibi komik bir şövalye imitasyonu olurum.) Her şeyi bir kerede söylemek gerekirse: Hegel'in nihai iddiası, başarılı öznenin bu üç şartı (ya da Hegel'in genellikle "asıl", *wirlich* öznesi dediği) bireyler etik bir hayat formundaki katılımcılar olarak

6 Jean-Jacques Rousseau, Birinci ve İkinci Söylev, Victor Gourevitch tarafından düzeltilmiş ve çevirilmiştir (New York: Harper and Row, 1986), 199.

7 Böyle bir konu "başkalarının deneyimlediği gibi kendini algılar ve algılamak, ben kavramına dönüşen bir varoluştur. *Phanomenologie des Geistes* in *Hauptwerke in sechs Banden,* Bd. 2 (Hamburg: Felix Meiner, 1999), 351; *Tinin Görüngübilimi*, çev. by A. V. Miller(Oxford: The Clarendon Press, 1977), 395

yani *Sittlichkeit* olarak anlaşılmadığı sürece ve sonunda bu tarz tanınmaların canı gönülden ortaklaşa olduğu, bu tanınmayı bahşedenlerin aslında özgür oldukları ve özneler arası tanımsal (bazen "iletişimsel" olarak da adlandırılır) ilişkinin karşılıklı bir şekilde yürütüldüğü belirli bir tarihsel yaşam biçiminde tatmin edilemez.

Ama açıkça, bu, herhangi bir dinleyicinin sabrını zorlamak için bir kerede çok fazla şey söylemektir. Sunulan çeşitli durumların altını çizmek umarım esas ya da ana konu olarak nitelendirdiğim şeylerin anlaşılmasını sağlamıştır. Çünkü Hegel, bireysellik ile ilgili temel kavramını bir *başarı* olarak, karmaşık bir özneler arası dinamiğin sonucu olarak ele aldığı ve yalnızca biyolojik bir özgünlük ("tikellik" olarak adlandırır) meselesi olarak görmemiştir. Gerçek bireyler, Hegel'e göre, yabancılaşmamış ilişkilerindeki eylemleri ve taahhütleri ile *özne*dirler. (Daha kesin bir ifadeyle "gerçek" öznedirler ve Hegel bu tür bir durumu dereceleri ve seviyeleri olan bir şey olarak algılamış gibi görünüyor.) Ve açıkça, toplumsal bağımlılık konusundaki argümanını harekete geçiren şey, bir özne olarak bu statünün, bir toplumsal statüden başka bir şey olamayacağı iddiasıdır ve bir toplumsal statü bir topluluğun üyeleri tarafından varolduğu algılandığı sürece varolur. Bir rahip, bir şövalye, bir devlet insanı, bir vatandaş doğal bir çeşit değildir. Bir kişi bu tür gibi ve o topluluğun kurallarına göre davranıldığında varolur. Ve Hegel'in önerisinin radikalliği, hayatın somut bir öznesi olan, özgür bir varlığa da aynı şekilde davranmamızdır. Bu anlamda birey olmak zaten karmaşık bir tanınma durumunu öngörür.

HEGEL'İN ANLATIMI

Neden bu şekilde bağımlı olduğumuza inanmalıyız, bireysellik, ya da bireysel bir özne olduğumuz neden bu şekilde (toplumsal tanınırlığa bağlı olan "normatif bir statü" olarak) anlaşılmalı ve neden onlar olmadan kendi hayatlarımızın bireysel öznesi haline gelemediğimiz toplumsal ve politik durumlar var?

Hegel, her şey söylendiğinde ve yapıldığında, bu soruya iki çeşit cevap veriyor. Bunlardan bir tanesi Hegel'in *Ansiklopedi*sinde bulunabilir. Bu cevap son derece kapsamlı ve relata'nın (bağlantı kurmanın) ve onların ilişkilerinin tedavisinden, aynı ve başka mantığından, gerçeklik kategorisinden ve özellikle de üçüncü bölümdeki "Geist" geçişinden yani "öznel" tin prensibinden "nesnel" tin prensibine geçişinden farklıdır. Bu anlaşıldığında, Nesnel tin ile ilgili iddiaların durumu (aynı zamanda Hegel'in *Tüze'nin Felsefesi* olarak bilinir) özellikle de bizim amaçlarımız için anahtar iddia olanlar doğru bir şekilde değerlendirilebilir. "Tüzenin ve ahlakın alanı bağımsız olarak var olamaz [*kann nicht für sich existieren*]; etik olanı [*das Sittliche*] destekçileri ve temeli [*zum Träger und zur Grundlage*] olarak almaları gerekir."[8] Bu, *Hukuk Felsefesi* dilinde özneler arası ilişkilerin bireysel hak ve sorumlulukların liberal düşüncelerinden daha öncelikli olduğu iddiasıdır.

---

8 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in G. W. F. Hegel, *Jubil¨aumsausgabe in zwanzig B¨ande*, Bd. VII , düzenleyen. H. Glockner (Stuttgart: Frommans Verlag, 1952) (Bundan sonra Werke denilecektir), s. 225 (§141Z); *Tüze Felsefesi*, düzenleyen. Allen Wood, çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 186.

Ancak bu iddialar için sistematik bir durumun yanısıra daha iyi bilinen bir fenomenoloji durumu da vardır ve bu da kısaca özetlenmesi zor olan farklı bir anlatı gelişimsel mantığa sahiptir. Bu anlatı -kesinlikle felsefede sunulan en özgün ve heyecan verici "tanım"lardan bir tanesi- *Fenomenoloji*'nin (bu kısımdan sonra PhG olarak adlandırılacaktır) dördüncü bölümündeki öz bilincin toplumsal kavrayışı hakkındaki giriş kısmı ile başlayarak ve özellikle de başlangıcındaki tema girişi olan "Bağımsızlık ve Öz bilincin Bağımlılığı" ve ünlü mücadele ve Efendi-Köle bölümleri kendi amaçlarımız için ayrı tutulabilir. Daha sonra anlatımız, birçok kısmı erişilebilir soyut, formal statü, The View From Nowhere (hiçbir yerden bakış), mantıklı bir bakış açısına yönelerek toplumsal mücadelenin kirli tarafından kaçınma çabalarını tasvirleyen "Mantık" bölümüne kadar uzanır. Buradaki anlatı bu tarz bir statüyü yer edinmenin çeşitli *başarısızlık*larının anlatısıdır. Hegel daha sonra tin ile ilgili bölümünün birinci kısmında (Yunan etik hayatı) bu tarz bir toplumsal gerçeğin geri dönüşünden nefis bir şekilde bahseder ve bu bölüm de daha sonra *via negativa* yani, başarısız bir sosyallik olarak Batı kültürü ve onun siyasi tarihi, yanlış tanınma, öz yeterliliğin naif sanıları ve daha birçok şey ile devam eder. ("Kendine Yabancılaşma Tini," "Dehşet," "benzersizlik," "ikiyüzlülük," "güzel tin.") (Böylece Hegel, Batı'nın modern bireysel öz yeterlilik fantezisinin iki baskın formunu ele alır: Aydınlanma ve bireysel otantikliğin romantik düşünceleri.) Tin anlatısı, açık bir şekilde, bir tanınma ait bireysel vicdan iddialarını doğru bir şekilde hesaba katamayan bir toplumsal bütünleşme düzeyine sahip bir topluluğun antik Yunan biçiminin tek taraflılığından çıkıp modern, tek taraflı ahlakçı olan, bilincin özel sesine çok fazla güvenen, başkalarının yargısına boyun eğecek bir şekilde davranmaya isteksiz olan deneyimsel bir yol önermeyi amaçlamaktadır, ya da bunlar olmadığında tüm edimlerin gerekli kötülüğü hakkında şiddetli peşin hükümlü taş kalplilik içinde sıkışıp kalınacağını söyler. Bu sonuncuların hepsi normalin ya da mantıksal öz yeterliliğin modern fantezilerinin prototipleri olarak ele alınmıştır. Ve onlar, modern hayal gücünde böyle fantezilerin tutukluğunu neyin kıracağı sorusunu açıkça dile getiriyorlar. Ama şaşırtıcı bir şekilde tin ile -toplumsallığın modern ve başarılı resminin, aile, iş ve modern devletin geri dönüşü- başarılı, karşılıklı tanınma, ve böylece yansıtıcı, toplumsal olarak aracılık edilen bir öznelliğin elde edilmesi ile ilgili Jena derslerinde önemli bir rol oynayan beyanı Hegel'in Jena PhG'sinde bulamadık. Etik hayatın (*Sittlichkeit*) böyle bir müzakeresi yoktur; sadece dinin sosyal ve çoğunlukla felsefi boyutlarının oldukça soyut bir yaklaşımı vardır.

Bu anlatının kapsamlı bir şeklini anlatmaya çalışmayacağım, ama önce şimdi sorulan sorunun (Tanınmanın gerekliliği ile ilgili iddialara neden inanalım?) cevabındaki kritik bir noktayı ayrı tutmaya çalışacağım ve daha sonra "affetme" tartışmasının tin ve nihayetinde politik boyutla alakası ile ilgili bazı sözlerle sonuçlandırmaya çalışacağım.

Bu hesabın üzerinde durduğu dayanak noktasını -Bölüm beşteki pratik mantık konusu- anlamak için, PhG'nin konusunun insan deneyimindeki "normatif olasılığının koşulları" ile ilgili olduğunu vurgulamamız gerekir. Demek istediğim Hegel, tüm insan düşüncesinin - bilinçliliğin - temel boyutunun bu kadar normatif bir boyut olduğunu göstermeye çalıştı. Düşünmenin, akıl yürütmenin, inanmanın, karar vermenin, çözmenin ve bunun gibi birçok şeyin, temelde ya da esas olarak yalnızca bir zamanda meydana gelen

zihinsel olaylar olarak anlaşılmaması gerektiğini görmek için eğitiliyoruz. Bunlar *uygulamalar* olarak anlamak için yanlış bir kategoridir. Uygulamalar ile doğru bir şeyi elde etmek ve doğru hareketi bulmak amacında olan aktiviteler olarak bunların anlaşılabilirliği bu uygulamanın kurallarına ve amaçlarına dikkat çekilmesiyle mümkündür ve bu aktivitelerin özneleri maksatlı kural takipçileri olarak anlaşılmalıdır. Hegelci ruhsal yaşamımızın hikayesinde "olmakta olan" ne olması gerektiğini belirleyen, tutumu belirli olan bir konu, nedeniyle olmaktadır. Sadece bir durum haline gelmek değildir. Bu, sonunda insan zihniyetinin özünde bilinçli boyut olarak adlandırılan şeydir. Bir nesnenin bilincinde, dış dünyaya yalnızca farklı olarak yanıt veren değil; Bir kişi, bir nesne ya da durum hakkında normatif bir iddiaya kendini sabitliyor. (Bu Kant'ın bilişsel farkındalığın bir yargılama olduğu, gerçekten de belirleyici bir yargılama olduğu iddiasının açıkça kalıntısıdır.)[9] Kişi sadece *kendini inandırarak* bu gibi bir iddianın etkisi altında kalır ve göreceğimiz şey, aynı zamanda, "gerçekten" de söz konusu olan, bu tür bir iddiaya bağlı olmak - başarılı her yaklaşım için - başkaları tarafından inandırılmaktır. Bu, sonunda, yalnızca bir tür toplumsal ilişki içinde, öz bilincin kaçınılmaz fenomenolojik özelliklerinin (özellikle de normatif meşruiyet iddiası) açıklanabileceği anlamına gelir.

Bu, Hegel'in söylemiyle, bir iddianın ya da eylem sürecinin bu türden bir taahhüdünde, kendimden eminliğim, ne olduğu hakkında kendi öznel muhakemem ve neyin gerektiği arasında muhtemel uçurum vardır ve "hakikat", çoğu zaman bana, başka insanların bana kendime atfettiklerim dışında bağlılık ya da bağlılık imaları atfettiklerinde tezahür eder. Böyle bir uçurumun kendisi, bir tür sosyal patolojidir, Hegel'in kavramsal ve sosyal değişimi için bir itici güçtür, bu bağlamda uzlaşma ve karşılıklılık için mücadele ya da çabadır.[10]

Bu, Beşinci Bölümün ikinci yarısında yani Hegelin, bireysellik nihayetine dair ilkesini, birey ya da birinci kişi bakış açısının ayrıcalıklı ve öncelikli statüsünün sezgisel olarak en güçlü olduğu bir alana çağırdığı zaman söz konusu olan bir sorundur: Öznenin dışsal tezahürlerinin, bu konunun içsel niyetleri üzerindeki bağımlılığı. Hegel'in bu paragrafları, Hegel'in öncelikli ilişkiyi değiştirme girişimini takip eden ve "iç" in "dış" ın uzlaşmasına karşılıklı bağımlılığı savunan anlamların en radikalini temsil eder.

Hegel'in çeşitli içsel konumlara karşı çeşitli bağlamlarda göstermeye çalıştığı şey, aslında bir öznenin niyeti veya motive edici bir nedenin ne *olduğunu* sadece bir iç gözlem yaparak, öznenin ruhun*a* daha derinden bakarak, ya da doğruluk testiyle belirleyemeyiz. "Onların meyveleriyle onları tanıyabilirsin,"[11] der Hegel ve sonra da şunu ekler

---

9 Bu açıkçası tartışmalı bir okumadır. Bunun savunması olarak ise, benim *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* a bakınız (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

10 Aslında bu uçurum, kişiye gerçek bireysellik olasılığındaki tanımsal bağımlılığın önceliği olmak üzere, verilen bütün durumda çelişkili olan bir şey gösterecektir. Soru şu olacaktır: *Zaten* bu gibi özneler arası bir değiş tokuşa yeteri kadar duyarlı olmak için ve başkasının bireyselliğini oluşturmak için gerekli olan tanınmayı bahşedebilmek için, özgür ve kendi kaderini tayin eden bir birey değil miyim?

11 *Enzyklop¨adie der philosophischen Wissenschaften*, I, inWerke, Bd. 8 §140, (EL) 277; *Hegel's Logic*, çev. William Wallace (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 199.

"*sadece* onların meyveleriyle ya da eylemleriyle." Sadece başkaları tarafından paylaşılan bir sosyal alanda tezahür edilen ya da ifade edilen, ne olduğuyla ilgili "onların" gerekçelerine tabi olarak, bireyin (kendisi *bile*) geriye dönük olarak neyin amaçlandığını belirleyebilir. Ve elbette, sadece fiilen hareket ettiğimizden ve başkalarının tepkilerine bağlı olduktan sonra ne yapmak istediğimizi bildiğimizi iddia etmek biraz çelişkili görünüyor, fakat Hegel'in böyle bir konumda olduğundan şüphe yok. (Şunu göz önünde bulundurun: "Etik Benlik Bilinci *edimlerinden* gerçekte ne yaptığının gelişmiş doğasını öğrenir. . .")[12]

Wittgenstein II'den, von Wright'ın *Açıklama ve Anlama,* Anscombe'nin *Niyet* ve Charles Taylor'ın eserlerinden bilindiği gibi "ifade için hareket" i Hegel burada açıkça tahmin ediyor. Ancak, Hegel'in retrospektif belirleme ve anlatı mantığı hakkındaki iddiasıyla kendi konumunu formüle etme biçimi oldukça kendine özgüdür. Bunun formülasyonları çok çeşitli Hegel metinlerinde sıkça ortaya çıkıyor. "Bir kişi kendini harekete geçirmeden önce kim olduğunu bilemez."[13] Ve bu "Bir insan - dışarıdan olduğu gibi, yani eylemlerinde, içselde de öyleyse; ve erdemli, ahlaki, vb. yalnızca içselse, yani sadece niyetlerde, eğilimlerinde ve dışsallıkları bununla özdeş olmadığında, o zaman diğer insanlar kadar içi boşlukta ve boştur."[14]

Fakat, en yoğun ve en zengin tartışma *Fenomenoloji*'nin başlıkları olan zaten hem Hegel'in öznenin doğasıyla ilgili ve bizim temamızla ilgili olan görüşlerini özetleyen bölümlerde gerçekleşmektedir. Hegel'in "Mantığı Gözlemleme" de, bir şeyin veya bir şeyin mülkiyetine karşı fikirliliğin azaltılmasına dahil olan kendinden çelişkiyi (sadece "dışsallığa" indirgeme) gösterdiğinde (onun tatminine), Hegel "içsel"e "Rasyonel Öz-Bilincin Kendilik Üzerinden Gerçekleştirilmesi [*Verwirklichung*]" ve "Kendisinin içinde ve kendisi için gerçek olan bireysellik" bölümlerinde geçen bir çeşit nedensel ve kavramsal öncelik tek taraflı bir çabaya döner.[15]

Hegel'in bu pasajlarda göstermeye çalıştığı şey, ayrılabilir neden olarak anlaşılan, somatik bir tutku ya da arzunun salt vuku bulması olarak anlaşılan ve aynı zamanda, bir eylemde gerçek niyetin sadece kısmen ifade edilebileceğini ve böylece kendi içerisinde ifade edilemez, "unasusprechlich" olarak kaldığının tasavvuru olarak anlaşılan asıl edimin, niyetin bu boyutunu engellediği ve aştığıdır. Bu iki düşüncenin aksine: "Bireysel bir insan *edim neyse* o da odur." Tümü, eğer bir insanın "Werk"i olarak da adlandırılan eylemi "içsel olasılık" ile çelişiyorsa, o zaman" bu noktada kendini aldatırsa bile, ve eyleminden kendini alıkoyarak, bu içsel anlamda o işte olduğu şeyden başka bir şey olduğunu sanarsa bile onun gerçek gerçekliği" işi ya da eylemidir (*O*).[16]

Son olarak, Hegel'in "die Sache selbst" bölümünde en dikkat çekici biçimde kabul ettiği bu pozisyonun bir anlamı vardır. Eğer bir öznenin eylemden önce ve ondan

12 PhG, 255; 283.
13 PhG, 218; 240.
14 EL, 274; 197.
15 Miller'ın çevirisi Hegel'in bu muhtemel pozisyonu hakkındaki şüpheleri olan "Kendisi için ve kendi içinde gerçek olan bir bireysellik" i yansıtıyor. ama Almancada "take itself" diye bir tabir yoktur.
16 PhG, 178–9; 195.

ayrılmasının ne amaçla olduğunu belirlemek için bir yol bulunmuyorsa, sadece ve tamamen "eylemde" böyle bir saptamayı yapabilirsek, o zaman özne için bile sadece olağandışı bir retrospektif belirleme ile yüzleşmiyoruz eylemi böyle ayrı bir niyete referans olarak belirleyemeyeceğimizi de keşfediyoruz. Eylemin ne olacağı, manası, amacı ve ima ettiği şey şu anda, özneye atfettiğimiz ayrıcalıklı otoritenin hiçbirine sahip değil. Böyle bir hesapta, eylemin herhangi bir mülkiyetini kullanmıyorum, "ne yapıldığını" tek taraflı olarak belirleyemem. Bu, bazı somut sosyal topluluklar içinde müzakere için olduğu gibi, katılımcılar bizim uygulamalarımızda ne tür bir "ne" yapılacağını, kurallarımızın nasıl uygulanacağını belirlemelidir. Niyetim bu nedenle iki kez "gerçek" tir: eylem'in "içinde" var ve eylem aslında "diğerleri için" var. "İnsanların ne düşündüğünü önemsememe", "dürüstlüğe sahip olma" ve "eleştirmenlerin ne dediğini önemsemeden kendine inanmak" vb. için kendileriyle gurur duyan ve *Sache selbst* in olduğuna inanan özneleri tanımlarken, Hegel şöyle not düşer

> … bir şey yaparken, yani kendilerini gün ışığına çıkartırken, doğrudan, tanıtımın ve katılımın parıltısını dışlamak istemeleriyle kendi eylemleri çelişir. Gerçekleştirme, tam tersine, kişinin evrensellik içinde sahip olduğu şeyin bir göstergesidir [*Ausstellung*], böylece herkesin meselesi [*Sache*] olur ve o hale gelir.[17]

Hegel'in bildirdiği gibi, bu bir Bay Bütünlük bakış açısından bakıldığında, "yeni dökülen süt" için acele eden "sinekler" gibi görünecekti, ama Hegel bu tavrı reddediyor ve tüm eylemlerle "başkaları için olan bir şey açılmış ya da kendi hesabına konu olan bir konu" olduğu konusunda ısrar ediyor.[18]

Eğer böyleyse, Hegel, ideal bir iletişimsel alışverişe veya ahlaki bir hukuka karşılıklı olarak yükümlülüğe karşı ortak taahhüt tarafından talep edilenden çok daha derin bir insan bağımlılığı seviyesi olduğunu iddia ediyor. Kişinin birey olarak statüsünün içeriği, yalnızca ifadesinin dilsel biçimi değil, bireysel olarak da bu tür bağımlılığı yansıtacak şekilde düşünülür. Bu, bireyselliklerin özneler arası belirlemelere tam bir şekilde soğurulmasıyla hiçbir ilgisi yoktur, ve Hegel'in siyaseti, kararlı bireylerde liberal bir temeli korur. Bir birey olmanın *ne olduğunu* yeniden yorumlamış olabilir, şimdi bir çeşit kapasitenin, özellikle de sosyal bağımlılığın kabulü ve bireysel öz savunmanın kaçınılmazlığı konusunda çeşitli sınır problemlerini başarılı bir şekilde müzakere etme kapasitesinin başarısını ele alıyor olabilir. Fakat sürekli olarak Hıristiyan prensibini modernitenin başarısının kalbi ve ruhu olarak kutluyor ve özneler arası mücadelede bu tür bireyselliğin başarısını özneler arası bir başarı olarak bulsa bile yalnızca öznel olarak öz yeterliliğinin naif ve tehlikeli abartıları olarak gördüğü şeylere saldırıyor. Bunların hepsi, bu tarz bir bağımlılığın ışığında hareket etmenin nasıl bir şey olacağını gözler önüne seriyor.

17 PhG, 227; 251.
18 Aynı eserde.

BAĞIŞLAYICILIK?

Öyleyse, bu kadar çok toplumsal bağımlılık tarzına yön veren bu vurgu nere*de*? Bu "içimdeki" "kendi niyetim" anlamında bile, benim olanın belirlenmesinde bu tür toplumsal tanınma uygun bağımlılık gibi bir şeyin *doğru* hesabı ne olurdu? Bu "benim", "sizin" ve "bizim" değişmiş duygularının siyasi alakası nedir?

Şimdiye kadar, sadece şu iki şeyi öğrendik: Eylemde ifade edildiği zaman, halk edimi özne tarafından tamamen sahip olunduğu ve öznenin de ısrar ettiği anlamına gelmemesine rağmen, toplumsal alanda hiçbir zaman farkedilmemiş, toplumsal eylemde asla ifade edilmemiş, toplumsal olarak bağımsız ve özgün bir bireysellik anlayışı, kendini tanınmadan daha çok bir fantezi olarak ya da en azından sadece sadakatli bir şey olarak saymak zorundadır. Belli bir anlamda "herkesin elde edebileceği" bir şeydir. Bir bireyin bireyselliği, eylem yoluyla toplumsal bir gerçek haline gelir ve onun anlamı, artık, yalnızca bireyin özel olarak formüle edilmiş niyetine ya da isteğine bağlı olamaz.

Ve yine de, diğer yandan, kendi öz imgesi, pratik kimliği, başkalarının beklentileri, istekleri ve tepkileri tarafından o kadar çok şekillendirilmiştir ki, kendi öz imgeleri toplumda başarılı bir muamele görse de kendileri hakkındaki görüşleri nasıl davranıldıkları ve yargılandıklarını yansıtır. Şu da söylenmelidir ki kişi sadece "onların" istediği kişi olmaktadır ve kendine ait bir kimliği yoktur. Daha önce de belirtildiği gibi, köle uymacılığı gibi bu gibi bir kuram, tartıştığımız fanteziden hoşlanan narsist bir birey olmak kadar başarısız bir şey olarak görülmelidir. Bu nedenle, bireyselliğin bir sınır çekmeye ve bu sınırı devam ettirmeye eşit olduğu önerisi, aynısını uygulayanlarla birbirini tutar ve bu yüzden de karşılıklı tanınma ile birlikte sürdürülebilir.[19]

*Fenomenoloji*deki sosyalliğin anlatıldığı kapanış bölümünde, Hegel'in açıklamaları oldukça eliptiktir ve okuyucunun bu iki anlayışı bir araya getirmesine yardımcı olmamaktadır.[20] Şunu söyleyebiliriz ki PhG'nin eksik ve biraz kaotik hali Hegel'in "objektif ruh" resmî tartışmalarına kadar ertelediğini gösterir ve Hegelci rasyonel kuruluşlarda bu tarz soruların cevabını bulmaya çalışmakla ilgilenilirse, o zaman daha sonraki metinler olan 1817 ve *Ansiklopedi*'nin daha sonraki versiyonlarına ve ayrıca 1820'deki *Tüze Felsefesi*ne bakılmalı.

Bu olabilir, ancak Hegel'in, *Geist* ile ilgili bölümün sonunda anlatımını "askıda" bırakması, herhangi bir olası kurumsal çözümü önermiyor ve bize verdiği kaynaklar ile bir çözüm hayal etmek zor. Böyle bir kurumsal yön yerine, bir toplumda tinsel bir olasılık, yarı-dinsel bir "dönüşüm deneyimi" gibi bir şeyin esrarengiz bir tartışmasıyla sonuçlandırır: "bağışlayıcılık." Bunun üzerine, böyle bir sonuç, bizi bir süre önce sözünü ettiğimiz liberal bir cevaba cevap niteliği taşıyan sonuca geri götürebilir - tatmin edici bir insan yaşamı için karşılıklı tanınma biçimlerinin merkeziyetini, özselliğini bile göstermiş olabiliriz, ancak bunlar büyük ölçüde siyasi bir çare için uygun konular olmayan etik meselelerdir ve bizleri,

19 Neden *bu gibi* bir kısıtlama olduğu açıkça bağımsız ve tartışılır bir konudur.

20 Dinin başarılı açıklaması ona, genç Hegel'in ilgilendiği toplumsal olaydan daha felsefi olarak "temsil edilebilir" davranmışır.

sosyal reform için herhangi bir programdan ziyade, ahlaki ve dini uygulamalara daha da yaklaştırıyorlar, belki de, insan iradesinin herhangi bir uygulamasından önce, tamamen bağımsız olan bir yaşam biçimindeki dönüşümleri düşünmemize yol açıyorlar.

Tin bölümünün son kısımları, Hegel'in son yaklaşımını ve benim deyişimle öz yeterliliğin modern fantezilerini sunar: fanatik olarak kendi düşüncelerinin doğruluğuna inanan bir vicdan, harekete geçmeye gönüllü olmayan ve saf standartlarını tamamıyla yüceltmek için "güzel bir ruh" ve ayrıcalıklarını, sonsuz sofistike yeterlilikler ve reformlar ile herkes tarafından paylaşılabilecek olanla bağdaştırmaya çalışan bir ikiyüzlü. Hegel bunu kaçınılmaz bir suçluluk durumu olarak anlatıyor ve anlattığı drama, bu türden bağımsızlığı zayıflatacak bir jestle karşılık vereceğini ve karşılıklı bağışlama ile birlikte kaçınılmaz bağımlılığımızı tekrardan tasdik edeceğini umduğumuz başkalarına bu tür suçlulukları "itiraf etme" seçeneği ile baş başa bırakıyor.

Başlangıcında yürekli bir direnişten ve affetme anından sonra bu itiraf anı, öz yeterlilik ve fantastik bağımsızlık idealinin kavrayışından çıkıp bir miktar "feragat etmek" gibi görünür, fakat muhtemel (ve çok idealize edilmiş gibi görünüyor) ahlaki bir topluluğun hesabında hiç bir kurumsal gösterge yoktur. Üstelik, *Sittlichkeit*'in meşhur ahlakın yok oluşunda bile, "taş kalbin" kırılması ve karşılıklı affetmeyle bağlantılı görünen Objektif Tin'deki modern örgütlenmelerde çok az şey vardır.

Bu noktayı daha iyi anlatabilmek için edebi bir benzetmeyle bitireyim. Karşı karşıya kaldığımız durum Kral Lear'ın son perdesine ve sinir bozucu bir şekilde, "çözüm" kısmına da benzer. Hegele ait maddelerin hepsi yerli yerindedir. Lear "oyunculuk bilinci" kısmını kirli ellerle oynar. Erkek varisi olmadan ölüyordur ve krallığı Burgundy, Fransa ve başkaları tarafından istila olmayacak şekilde bölünmesi için elinden geleni yapması gerekiyor. Krallığının bölünmesini, kişisel ve ailesel yaşamının paylaşılmış bir politik dünyaya bağımlı olmasını hükmeder. Babasının, özel aşkının işleri ve bu bilinir kamusal talepleriyle birlikte tutmasını affedilemez bulan Cordelia, başlarda taş kalpli bir ahlakçı hatta ve hatta güzel tin'dir. (Lear, konuşma eylemini doğal olarak iki yüzlü, bağımlılığımız ve savunmasızlığımız için ödediğimiz bir bedel olarak düşünüyor gibi görünüyor. Cordelia, öfkeyle, halkın bağımlılığının iradesi olan konuşmanın, gereksiz olduğunu; *sessiz* sevginin yeterince sevgi olduğunu düşünüyor.) Hepimiz bu iki sabit pozisyondan çıkan felaketi biliyoruz. Nihayet kral olarak statüsünü yitiren, sosyal statüsünün mutlak olmadığını, özel sevginin bağlarını yok edemeyeceğini öğrenen Lear tekrar bir baba olur, bizim türlü türlü bağımlılıklarımızın gerçek doğası ona gösterilir; ve "Cordelia'nın taş kalbinin kırılmasıyla" tekrar Lear'ın sevgili kızına dönüşür ve her ikisi de iki tarafın da karşılıklı olarak affedilebileceğini her durumda olabilecek olan kırık bir kalple satırlarla edebiyatta ifade ederler. *Ama bu ikisinin gidebileceği başka bir yer yoktur.* Lear'ın ünlü sözleri, toplumsal zorunluluk kafesi içinde mümkün olan kişisel anları ve kurtuluşu çağrıştırır.

> Hayır, hayır, şeytan görsün yüzlerini!
> Gel, biz hapse gidelim.
> İkimiz baş başa kalır, şarkı söyleriz kafesteki kuşlar gibi.

Sen hayır duamı istediğinde,
Ben dize gelir, bağışlanmamı dilerim senden.
Böylece yaşar gideriz işte: Dua eder şarkı söyleriz,
Eski günlerin kral masallarını anlatır, güleriz yaldızlı kelebeklere . . .

Kent, oyunun sonunda siyasi restorasyona başladığı zaman, bizler de bozulan şeyleri düzene sokmanın verdiği ve bana göre *Fenomenoloji*den *Objektif Tin*'deki modern kurumlara geçiş yaptığımızdaki aynı tatsızlıkla baş başa kalıyoruz.
. . . Zavallı yoksulların birbirlerine verdikleri
Saray haberlerini dinler, onlarla dertleşiriz de-
Kim yitirmiş, kim kazanmış, kim yükselmiş,
Kim düşmüş, öğreniriz-
Her şeyi bilme gücüyle donatılmış Tanrı'nın melekleri gibi,
İnsan ilişkilerinin en bilinmez gizlerini çözümleriz.
Hapishane duvarları ardından,
O büyük kişilerin çevirdiği dolapların, fesatlıkların,
Ayın değişkenliği altında nasıl büyüyüp
Sonra da nasıl darmadağın olduğunu seyrederiz.

Öz yeterliliği olan bireysellik için bir havalandırmanın çöküşü için genel olarak figürler olarak ortaya çıkan dönüşüm ve değişim, derinden dönüşen ve kurumsallaşmanın başlangıcı olan bir şey ortaya koyar gibi görünmektedir.

Bazıları bütün bunları Hegel için hem evrensel bir boyut hem de böyle bir yasanın kaçınılmaz bir şekilde aşılmasını içeren "tüm toplumsal eylemlerin trajik doğası" nın bir kanıtı olarak görüyorlar. Ama bu, bana göre Adorno aracılığıyla bir Hegel okumadır.[21] Nihai bir uzlaşmanın özlemi Hegel'de her yerdedir, ancak her yerde zor bulunur. Hegel'in bize sunduğu problemin çözümü, o umudu terketmek değil, ilişki gizemli göründüğü ve Hegel'in bu konuda yazdığı şey, onun konumunun en yoğun eleştirisinden bazılarına ilham verdiği için, ne demek istediğini anlamaya çalışmak, özellikle de bu ilişki ile devletin kuramı arasındaki bağları bulmaya çalışmaktır. İşte Hegel'in gördüğü gibi problemin derinliğine tanıklık eden ve kariyeri boyunca, erken ve geç çağrıda bulunduğuna dair sık görülen bir görüntü. Hegel, *Estetik üzerine Dersler*'de Tin'in, yani insanın kendisinin, ruhun ona acı veren, ancak kendini iyileştirebileceği bir "yara" olduğunu iddia eder[22] ve bunu yaparken de, PhG bölümünün sonunda iddia ettiği şeyi, bize daha fazlasını vadederek yinelemektedir: "Ruhun yaraları iyileşir ve hiçbir iz bırakmaz."[23]

Çeviri: Gizem Kaptan

---

21 Burada Jay Bernstein'e katılmıyorum, "Confession and Forgiveness: Hegel's Poetics of Action," in *Beyond Representation: Philosophy and Poetic Imagination*, ed. Richard Eldridge (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 34–65.
22 G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, 2 volumes, Çev. T. M. Knox (Oxford: The Clarendon Press, 1975). 98.
23 PhG, 360; 407.

Tanınma toplumsal ve politik düşüncenin temeli olabilir mi?

Terry Pinkard

Axel Honneth'in tanınma temelli toplumsal ve politik kuramı bir hayli ilgi gördü ve etki yarattı. Tanınma kuramı bireyselci toplum yaklaşımlarının karşısına konumlanırken, Frankfurt okulunun özgürleşme projesini içerisine yeni öğeler ekleyerek ileriye taşımayı amaçlar. Tanınma kuramının anahtar kavramı karşılıklılık (ya da mütekabiliyet)tır. Honneth, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki temel tezi olan özbilincin yalnızca bir diğer özbilincin varlığı ile kendini gerçekleştirebileceği tezini, empirik ve post Hegelci bir tanınma kuramı içerisine yerleştirir. Bunun sonucunda vardığı netice her birimizin ancak bir öteki tam anlamıyla 'birey' olabildiği koşulda birey haline gelebildiğidir. Honneth bunu yaparak, ihtiyaçların adil dağıtımına eleştirel bir noktadan yaklaşan liberal bireyselci düşünürlerin (en çok da Rawls'un) bu konuda öne sürdükleri fikirlerin geniş bir sosyo-psikolojik bağlamda başarılı olabilmesinin olanağının ancak tam anlamıyla karşılıklı bir tanınma ile mümkün olabileceğini göstermek ister.

Bu aynı zamanda Marx ve Engels'in, kapitalizmin reforme edilerek işçi sınıfına emeklerinin gerçek karşılığını sunabileceğini savunanlara getirdikleri "reformist burjuva pozisyonu" eleştirisinin de bir reddiyesidir. Marx ve Engels'e göre işçiler kapitalizmin koşulları altında zaten halihazırda emeklerinin karşılığını tam ve adil olarak almaktadırlar ve bu nedenle de piyasanın gereksinimleri ile işçilerin talepleri arasındaki uyuşmazlığı yalnızca reformlar yoluyla uzlaştırmak mümkün değildir. Bana göre Honneth, ortodoks Marksizmin kapitalizmin eğilimlerine dair uzlaştırılamazlık anlayışını kabul etmez. Modern dünyanın kaba adaletsizliğine ve kültürel sefaletine ağıt yakanların aksine, Honneth ekonomik yaşam döngüsü içerisinde serbest piyasayı bir gereklilik olarak görür. Marx'ın eleştirdiği reformist

burjuvalar gibi Honneth de sorunun bir adalet sorunu olduğunu düşünse de, bunun basitçe daha adilane bir reform ile değil serbest piyasa toplumunun dayanakları üzerine yeni bir temellendirme ile mümkün olduğunu düşünür.

Peki bu yeni dayanak nedir? Honneth'in buna cevabı 'kendini gerçekleştirmektir' ve o bunu otonomi ile eş görür. Honneth'in bu konudaki görüşlerinin özü şöyledir: Honneth'in de katıldığı Rawlscu terimlerle ifade edilirse, her birey kendi yarar kavramının biçimi, düzeni ve amacını en üst düzeyde talep ederken bunların tümü aynı zamanda 'otonomi' talebinin de göstergesidir. Bu yarar anlayışı tam olarak zengin sosyal ve tarihsel bağlam ile içe içe geçmiş yapısından bağımsız düşünülemez, ancak geriye her bireyin kendini gerçekleştirebilmesi için gerek-şartın öncelikle kendi yararlılık anlayışının gerçekleşmesi olduğu fikri kalır.

Eğer böyleyse neden Rawls'un ötesine geçilmelidir? Böylesi bir en yüksek yararlılık düzenini somutlaştırmak için Honneth her bireyin üç temel şeyi gerçekleştirmesi gerektiğini ifade eder: öz güven, öz değer, öz saygı. Bunların her biri, bireyin öteki bireyler ile ilişkisinde kendi ile olan ilişkisini başkalarının kendisine bakan gözleri aracılığıyla deneyimlediği ilişkilerdir. Öz-güven bireyin kendi duygularına ne kadar güvendiğini gösterir, örneğin kendi duygularına güven aynı zamanda bireyin öz yeterlilik deneyimini belirlerken başkaları ile ilişkiler sürdürmesini de sağlar. (Bu Honneth'in ifadesi ile öznelerarası bir ilişki değil, bir *Spannungsbogen*, yani tam manasıyla insanlar arasındaki "gerilim yayı"dır. Honneth, 1992, s. 169). Öz değer birinin kendi deneyiminin ötekiler tarafından ortak yarara ya da amaca katkı biçiminde anlaşılmasıdır. Öz saygı ise kişinin kendisinin en temel haklara müstehak olduğunun bilgisine sahip olmasıdır.

Bu üç öz ilişki biçiminin her biri de bireyin otonom bir sıfat kazanabilmesi için sahip olması gereken ilişki biçimleridir. Eğer birey, bunları elde etme yolunda çeşitli sebeplerle engellenir ve başarısız olursa bu duruma öfke, isyan vb. duygularla yanıt verir. Bu nedenlerle, üç ilişki biçimi *karşılıklı tanınma* koşullarını öngerektirirler, bu nedenle yalnızca toplum böylesi karşılıklılığın mevcut olduğu koşullara sahip olacaktır, ve mevcut düzenin eleştirisi böylesi karşılıklı tanınmanın yok sayıldığı ve çarpıtıldığı özellikle de tüm bu yaklaşımı yok sayan ve çarpıtan toplumsal ilişkiler üzerindeki durumlara odaklanacaktır.

Honneth'in teorisini post-Hegelci kılan, Hegel'in kendi görüşlerinden farklı olarak, böylesi bir karşılıklılığının gereksinimine dair çeşitli talepleri empirik olgulara dayandırması (ya da dayandırmak istemesi) ve bunu da ne herhangi bir metafiziğin etkinliği altında ne de dünyayı bir bütün olarak ele alan devasa bir diyalektik yaklaşım üzerinden yapmıştır. Örneğin Honneth, öz-güven ile ilgili olarak kendi iddialarını kurarken psikanalizin nesne-ilişkileri teorisinden faydalanmıştır; çocuk kendine kendine yeterli olamayan bir durum içerisinden kendine yeter olmayı ancak ebeveynleri ile kurduğu ilişkide makul bir tanınma elde ettiği zaman kavrayabilmektedir. Bunun gibi Honneth modern endüstriyel demokrasilerde öz benliğin (kişinin topluma yaptığı katkının saygı görmesi) ve öz saygının (kişinin eşit haklara ve değere müstehak olması) önemini vurgulayan bulunan pek çok empirik çalışmaya atıfta bulunabilir. Ayrıca üç öz-ilişki biçimlerinin (Hegel'in sanıldığı üzere düşündüğünün aksine) herhangi bir 'mantık' türünün sonucu olmadıkları gibi birbirinden

ayırd edilebilir yaşam biçimlerinde aldıkları somut şekillerin de bir mantığı yoktur -bu da empirik olarak belirlenmelidir (ya da kesinleştirilmelidir). Elbette metafizikselliğe meyilli filozofların bu üç ürünün cisimleşmesinin bir şekilde Avrupa'da 19. ve 20. yüzyılda aldığı şekli alması gerektiğini düşünmeleri ve daha sonra bu önyargıyı büyük metafizik teorilere bürümeleri gelenek olduğu üzere kibirlerinin bir parçasıdır. Honneth'in bu üç öz-ilişki biçiminin empirik temeline dair vurgusu onu doğrudan Marx ve Frankfurt Okulu'nun çalışmalarının çizgisine koymaktadır; toplumsal eylemliliğin materyalist ve 'idealist' olmayan bir kavranışı ve empirik sosyal bilim ile felsefi teorinin -eğer füzyonu değilse- birleşmesidir.

Metafiziğin bir çözüme varmakla ilgili imkanlarına dair geç 20. yüzyıl itidalimiz, daha empiriklik odaklı yaklaşımlara itimatın eleştirel toplumsal ve politik teorinin ihtiyacı olan başlangıç gazını vereceği umudunu taşımak gibi görülebilir. Fakat bu gerçekten bu kadar apaçık mıdır? Nesne-ilişkiler teorisine itibar etmek tabi ki gidilecek yollardan biridir; lakin en az onun kadar muteber başka gidilecek yollar da vardır. Örneğin adalet için etik normlarımızı, bir takım gramatik örüntü benzeri dizi içindeki karşılaşmalarımızı çözümlemek için ve sinir sistemlerimizi belirleme amaçlı evrimsel olarak seçilmiş bir çeşit 'fizikselleştirme' içinde tesis etmeyi hedefleyen, gelişmekte olan bir literatür ve araştırma programı vardır (Mikhail 2009). Araştırmanın şu anki durumu gösteriyor ki empirikselliğe yönelmiş olan sosyal bilimciler birtakım temel fikirler üzerine mutabakata varmışken, sürekli antinominal pozisyonları tutanlar yalnızca metafizikçiler değildir. Orada da daha saf felsefi politik teoride olduğu kadar fazla anlaşmazlık var. Bu alanda da empirik gerçek denilene itimat, bu nedenle *prima facie* olarak ilk görünebileceği halinden daha az yardımcıdır.

Fakat iş sosyal teoriye geldiğinde aklı başında olan kim gerçekleri hiçe sayabilir? Honneth'in empirik gerçek vurgusu onun kendi eleştirel teorisinde bir çeşit 'materyalizm'e adanmışlığı ile ilgilidir. Bunun iki veçhesi vardır. İlki Honneth'in çok da örtük olmayan Aristoculuğudur. Hegel'e karşı suçlamalarından biri onun gençliğindeki Aristoculuğunun derslerini Aristo'nun kozmosun teleolojik kavrayışını (Habermas ile paylaştığı bir görüş olan) ruhun tarih içerisindeki teleolojisi kavrayışı ile değiştirmeye çalışırken unutmasıdır. Bunu yapmak Hegel'i eylemliliğin öznelerarası doğasına dair doğru kavrayışından uzaklaştırmış ve 'öz-farkındalık'ı ruhun (*Geist*) kendisini kendisiyle aracılık ettiği bir durumda yalnızca bir bileşen olduğuna dair yanlış görüşüne doğru yönlendirmiştir. Yani Hegel kendini karşılıklı tanınmanın somut doğasını anlamaktan uzak tutmuş ve bunun yerine bireysel eylemliliklerinin onları daha üstün bir sözde tinin kendi aracılığı üzerinden teleolojik açıklaması ile oluşturulan içerikle ilgilenmiştir.

Honneth'in neo-Aristotelesci yaklaşımı, eyeleyiciyi doğal bir yaratım olarak alır, bu düşünme ve tersine çevirme onun yemek, içmek, uyumak vb. ile şekillenen doğal tarihine bağlıdır. Bu neo-Aristotelesçi yoruma göre, konuşmayan kişi bu nedenlerle "sorunludur", tıpkı iki bacaklı köpeğin sorunlu kabul edildiği gibi, ve kendi türsel gelişiminin bir parçası olan potansiyeline de asla ulaşamaz.

Honneth'in görüşünün ikinci yönü neo-Aristotelesçiliğiyle ilgili olsa da, ilginç bir biçimde kendisi tarafından çok fazla üzerinde durulmamış olan, meseleleri Husserlci bir

tarzda kavrama eğilimidir (Husserl o konularda 'Avrupa Bilimlerinin Krizi'nin yazarıyken, 'Mantıksal Soruşturmalar'ın yazarı değildir). Honneth'in Husserlci sözlerinin dayanağı Husserl'in çatışmalı empirik terimlerle ilgili sosyal teorisinin problematik doğasıyla ilgilidir. Honneth, karşılıklı tanınmanın gerekliliğine dair iddialarını sağlamlaştırmak için başka bir yol önerir; tanınma eylemlerini gerçekleştirdiğimiz ya da teorize ettiğimiz tüm diğer çarpık biçimlerin bile temel insani gereksinimin bir parçası olduğunu öne sürer. Husserl'in 'Yaşama dünyası'nın nesneleştirilmesi tartışmasını ortaya koyan Honneth, böylece eyleyiciliğin kendi 'şeyleşme' koşullarından bahsetmiş olur. Husserl, Avrupa bilimlerinin krizinin kökeninde, bir biçimde düşüncesizce en başarılı bilimlerin yalnızca tek bir bilimin (yani fiziğin) bakış açısını sahiplenmesi ve onu sanki dünyada bir nesne daha varmışçasına insan öznelliğini tedavi etmek için kullanmasıdır. Böylece fiziki ve psikolojik olgularıyla özgün bir birliktelik ihtiva eden ve normal nesneden farklı bir yere konumlanan farklı nesnenin öznelliklerini tedavi etmeye koyulduk. Ancak böylece Husserl bu genel tablonun - dünyanın onun kendi görünümlerinden farklı olarak psikolojik temsillerini biçimlendiren dünyadaki yaratımlar - kendisinin dünyanın bir olgusu olmadığını ancak psikolojik temsillerin biçimi ile dünya koşulları arasındaki derin ayrım ve koşullarını ortaya koyar. Ya da, öteki türlü ele alırsak, özne ve nesnenin bir hayli düzenli ayrımı, dünyayı dünyada yaratılan basit bir özne-nesne ayrımından daha üstün bir türetim olarak resmeder ve kendine dünyada daha üstün bir biçim veren ve bunu öznel olarak performe eden de bizlerizdir. Husserl bunun bir paradoks içerdiğini belirtir, çünkü aynı zamanda bu dünyanın hem bir parçası hem de parçası olduğu dünyanın yaratıcısıdır. Ona göre insanlığın her tanımı bu dünyanın bir parçası olduğu kabul edildiğinde diğer bir ifade ile nöro bilime sosyal bilimlerin incelediği insanlık anlayışı anlam setlerine ve pratiklere ihtiyaç duyar, bu sayede dünyada psikolojik durumlara sahip olan özneler olarak yeterli olmayanların daha sıradan resmi elde edilmiş olur. Husserl'in anlayışına göre, açıklayıcı pratikler olabilmeleri için bu önceden sahip olması gereken durum geçerliliğini hiçbir doğalcı açıklama kesemez.

Bu "Transandantal" aşamada anlam değeri ancak kadim "mutlak öngereksinimler" olarak ortaya koyar, kendisi herhangi bir şeyde türemiş şeyler gibi değil. Bu anlam biçimleri yazarın dünyasını şekillendirir ve her şeye rağmen yaşam dünyasının geniş yığınları doğalcı açıklamalarla ortaya konur -örneğin insan duygu sisteminin perspektifini doğasının büyük bir kısmı nevroz sistemlerine bağlı olarak doğalcı bir açıklama ile açıklanabilir basit anlamlar daha basit I world korelasyonuna bağlı olarak kendileri bütünlüğe sahip olan, halihazırda yapılan şeyin olanaklarını görmezden gelen öz yenilgi stratejisinin içine düşmezler.

Husserl'in kavramsallaştırmasında pek çok noktanın havada kaldığını söyleyebiliriz. Bu noktalardan biri daha önce Wilfrid Sellars tarafından da dile getirilmiştir. "Görünür imaj" ile (kabaca 'yaşam dünyası'nın tüm metafiziği) "bilimsel imaj" arasında yaptığı ayrım ve sonrasında "yaşam dünyası"na içkin olan imajin yalnızca "bilimsel içeriği" olmadığını öne sürmesi ve bunun yanında "yaşam dümyası"nın üretiminin dışında eyleyen ile nesne arasında bir mücadeleye de sahne olduğunu söylemesidir. Ancak Sellars'ın eleştirisine tatmin edici bir Husserlci yanıt verilmiş olduğu varsayıldığında bile, Husserl'in transandantal fenomenolojinin opere ettiğini düşünüğü soyutlama düzeyindeki somut

"yaşam dünyası"nın gerçekte varolup olmadığı konusu halen şüpheci yaklaşmaya uygun bir zemin sunacaktır. En açık biçimde, "yaşam dünyası" ve dünya arasındaki temel ayrım, normatif vaatler düzeni ile normların yer almadığı dünyanın bütünlüklü resmi arasındadır, 'yaşam dünyası'nın biçiminin tamamen transandantal yorumu hakkında şüphe duymak için iyi bir neden vardır - kendisi ile her eyleyenin söz verme erdemini yüklendiği temel normların - aslında Husserl'in onun için gerekli olduğunu düşündüğü çalışma için aslında fazlasıyla katıdır.

Bununla birlikte son iddia, kesinlikle Honneth'in savunulmasını istediklerinden biridir. Ancak, kendi bakış açısını öne sürerken Honneth Husserlci fenomenolojiden değil bunun yerine Heidegger'in varoluşçu yaklaşımından bahseder. Honneth en azından kendisinin temel olarak öne sürdüğü tanınma yapılarının mevcut koşullardaki öznenin somutlaşması sürecinde yok sayılmış ya da unutulmuş olmasının birtakım nedenlerini ileri sürer. Bu iddiayı ortaya koymak için, pek çok düşünürden yardım alır - bunlar arasında John Dewey, Stanley Cavell ve George Herbert Mead vardır - ancak onursal makamı Heidegger'in kendi varlığımızın "ilgi" tarafından biçimlendiği düşüncesine verir; bu düşünceye göre insani özne kendi kendisinin konusu olan nesnedir, diğer bir deyişle o anlamını kendinde bulan olarak karakterize edilir. Şimdi öteki özneyi somutlaştırmak, ona bir nesne bir "şey"muamelesi yapmaktır ve burada yanlış olan onun sadece bir kuralı ihlal etmesi değildir - bunu bazı örneklerde yapsa da diğerlerinde yapmaz - ancak, eğer şeyleşme insani ilişkilerin temel bir biçimi olarak alındığında, bu özneliğin bazı temel öğelerini dışlar; yaşam dünyası'nın kilit anlamlarından birini dışlar, bir anlamda da eylemlerde bir çeşit öz-yenilgi biçimi olduğu ve bunun yaşam dünyası'nın biçimlendirici bir öğesi olan tanınmadaki tümden karşıtlığı reddettiği düşüncesini dışlar. Bu nedenle ötekileri kişileri somutlaştırmak hatadır, sadece yasanın ihlal edilmesi değil, aynı zamanda karşılıklı tanınma ilişkisinde koyutlanan kendi koşullarının olumsallığını dışlamaktır ve şeyleşme tanınmanın temel formu olarak alındığında, öz-yenilgi haline gelecek ve bu durumda karşılıklı tanınmayı imkansız kılacaktır.

Dikkatimizi çeken, Honneth'in, yaşam dünyası'nda Husserlci ve Heideggerci damardan beslenen önermelerinde, dünyada sadece nesne halinde olan ama yaşam dünyası'nın üyeleri olan ötekilere öncelikle rastlamayız, bunlar yaşam dünyasının anlam şemasını oluşturan "transandantal" insan topluluğunun (Husserl bunu 'transandantal biz' olarak adlandırır') üyeleridir. Bu Honneth'e göre, "varoluşsal bağlanmanın" bir nedenidir ve başkalarını tanımamızdaki duygusal durumların, ruhsal yaşamın, arzuların kısacası aklın bize gösterdiği şeylerden türetemediğimiz hasletlerin öncelikle epistemik bir nedeni değildir; aksine yaşam dünyasında bu ruhsal nesnelerin tümü ruhsal durumumuzdan ve diğer öznelerin bize gösterdiği diğer nedenlere dayanmayan bilgilerden ayrıdır. (age, s. 48)

'Yaşam dünyası'nın saf bir birlik -yok olmadan hemen önce el değmemiş bir orman gibi- olarak resmetmekle suçlanmasına rağmen, Honneth yaşam dünyasının bozulmamış bir uyumluluğa sahip olduğun fikrini reddeder. Onun bakış açısı, aksine tüm diğer eyleyenler olarak eylemlerimizin arka planında ön varsayılan işlevlerdir, böylece tanınma, ona göre biz onu unutsak ya da reddetsek bile daima etkin haldedir. Honneth'in

sorusu bu değildir: "tanınma presibinden" belirleyici bir prensibe nasıl ulaşırız? Ona göre bu yüzden temel prensip setlerinden türetilen moral sınırlamalar gibi tehlikede olan değil - Ortodoks Kantçı teori tüm maksimlerimizi bazı temel imperativlerden türetebilirdi- ancak bizim hazırılığımı başarılı bir eyleyenin "varoluşsal meşguliyetleri" olan öznenin perspektifinden neye benzediğine dairdir.

Honneth'in 'yaşam dünyası'na Husserlci yaklaşımı insani yaşam formunu 'doğalcı' argümanlarla ve muhakeme gibi şeyleri bu yaşam biçiminin bir parçası olarak görüp bunun doğal tarihini anlatma yönündeki neo-Aristotelesci eğilimlerinin bir parçası ve bölümüdür. Honneth'in bu bakışı kendisinin "makul gerçekçilik" dediği ve "güçlü bir ilerleme kavramsallaştırması" ile öte yandan empirik teorinin 'yaşam dünyası'nın temel "transandantal" öğelerini barındıracağı yönündeki görüşünü bir araya getirir. (Honneth 2007, s. 334)

Honneth'e göre, şeyleşme hakkındaki sorun görünenden ziyade, gelişmiş endüstriyel piyasa ekonomileri için bazı durumlarda gerekli bir davranış biçimidir. (Yani hepsinin bu karmaşık ekonomiyi ayakta tutmak zorunda olmaları) Kapitalist ekonomilerin sorunu onların başkaları ile tüm ilişkilerimizin sanki tüm hayatımız yalnızca strateji ve rasyonel yasaların onayladığı mübadele ilkelere tarafından belirleniyormuşçasına, şeyler ile olan ilişkilerimiz tarafından belirlendiği yönündeki kapitalizme içkin yaklaşımı öne çıkarmasıdır. Daha da kötüsü, bunu savunan ve her geçen gün büyümeye devam eden çağdaş bilimsel paradigmalar mevcuttur. Aşırı noktalara çekildiğinde, böylesi bir yaklaşım yaşam dünyasının transandantal yönünü reddedebilir ve böylece kendisini he imkansız hem de anlaşılmaz kılabilir.

Honneth'e göre, Yaşam dünyası daima iç dünyalarına sahip olarak başkalarını empati yoluyla ele geçirdiği için, ve bu ele geçiriş sıradan bir örnekle kavranamaz, diğer ilkesel setlerin dışında tanınmada başarı elde eden ilke setlerine ihtiyaç vardır. Yaşam dünyası, Honneth'e göre, insanlığın ve kişilerin doğasına dair vaatler taşımalıdır, şöyle ki: Başkaları tarafından eyleyen olarak görünen kişiyi eyleyen olarak görmeli; özellikle eyleyen kişi tanınma eylemleri yoluyla başkaları tarafından yaşam dünyası'na çekilir ve bu yolla bizim de öncelikle 'öznel' (eyeleyen) olduğumuz toplumun farklı normatif yapılarının içerisine çekilir.

* * *

Böylece her şey bu örnekte olduğu üzere başarı (gaye-amaç) çevresinde döner. Bir tarafta, bizim içerisine girdiğimiz ve devam ettiğimiz yol olarak sosyal dünya tanınma ile müteşekkildir ve bize belirli beklentilerle normativ kısıtlamalar dayatır (bunlar kimi zaman belki de yanıltıcı bir şekilde "sosyal roller"ve "kimlikler" olarak tanımlanır). Bu normatif kısıtlamaların pek çoğu halihazırda sosyal alanda bizlerin etkinlik içerisinde ele aldığımız (bölgesel ofis müdüründen, kolluk kuvvetleri üyesine kadar pek çok profesyonel görevde olduğu gibi), normların biçimleridir. Tüm bu örneklerde, normu hesaplamaya çalışırken yanılabiliriz. Yine aynı şekilde geliştirmeye çalışırken de yanılabiliriz (belki de gerçek

tanınmayı göz ardı etmiş olduğumuz için), ancak Honneth'e göre, biz genel olarak eyleyen olmakta yanılamayız ve bu nedenle de, yaşam dünyası, transandantal konumunda yanılamaz. Birisi kötü bir eyeleyen olabilir - hatta birisi kendi kendisine nesne gibi muamele edebilir - ancak birisi eyeleyen olarak yanılamaz.

Bu sebeple başarılı bir vaat nedir? Bu bir bakıma kişinin bir parçası olarak onun eyleyen aklını kabullenmek ve onun bu vaat ile hareket ettiğini deneyimlemektir: bu vaadi kabullenmekle oluşur, kendi taleplerini kabullenme. Birilerinin taleplerini kabullenmek bir kenara, kendi kendini talep eden olarak tanımak (burada bahsedilen 'ben'im taleplerimdir, başkalarının değil), eylemlerim üzerindeki otoriteyi tanımaktır. Honneth, otorite zincirinin neyin geliştirilmesi gerektiği yönündeki görüşlerle son bulduğunu (neyin otonom olması gerektiği) söylerken, bu durum pratik aklın en uç başlangıç noktalarını temsil eden insani varlığın bir hakikatidir. Bu durum başlangıç noktası 'otonomi insanlık için en iyidisir', ileriki adımları 'öz ilişki'nin bu biçimi otonominin gerçekleşmesi için gereklidir' ve 'bu tanınma biçimi böylesi öz ilişkilerin gerçekleşmesi için gereklidir' gibi şeyler olan geniş pratik tasım setlerinin temelini oluşturur.

Aritoteles'e göre, mutluluk (Eudamonia) öz yeterlilik durumu içerir, bu da kişinin gelişmek için tamamlaması gereken hiçbirşey olmamasıdır. Aritoteles'e göre, böyle bir mutluluk kişinin belirli sosyal çevrede diğerlerinden bağımsız oluşunun tanınmasını içerir. (Her çeşit 'bireyselci' açıklamayı Aritoteles'in öz yeterlilik teorisine dahil etmek anakronistik yaklaşımlardan bile daha kötü olurdu). Ancak yine de, Aritoteles'teki bu öz yeterlilik, diğer herkesin öz yeterliliğinin tanınmasını, o kişiler kendi toplulukları içinde bile olsalar içermez (köleli hakkındaki açıklamaları ve 'doğal köleler' üzerine doktrini gibi). Ortodoks Aristotelescilere göre, birilerinin yalnızca başkaları mutlu olmadığına (ya da en azından farklı mutluluklar peşinde koştuklarında) mutluluğu tattıkları empirik bir olgudur ve 'önde gelenler' ancak başka kirli işler (Aristoteles'in antik ekonomi anlayışı) başkaları tarafından halledildiğinde ve böylesi işler zorla da olsa onlar tarafından yapılacak olduğunda kendi mutluluklarıyla kendileri yeterli olurlar. Honneth'in eleştirel teori yaklaşımının merkezinde Aritoteles'in yanıldığına dair empirik bir iddia vardır, buna göre kişi gerçekte başkalarını eşit öz yeterlilik seviyesinde tanımadıkça öz yeterli ya da mutlu olamaz. Peki neden bunu doğru olduğunu düşünmeliyiz? Kişinin otonom olamayacağında dair bu iddianın muğlak temeli - kişinin yaşamın bütününe dair kendi yaklaşımının sürdürülmesi ve geliştirilmesine dair gerçe ve etkin bir kapasiteye sahiptir - başkalarının eşit ünvanını tanımadan, böylesi bir olgu yalnızca Honneth'in merkezi çelişkilerinin altını çizer. Kişinin yalnızca başkaları mutlu olduğunda mutlu olabileceği şüphesiz kavramsal bir olgu değildir. Bu bir empirik iddiadır ya da en azından uzun süredir kurulmuş bir olgu değildir.

Söz konusu mesele yalnızca Aristoteles'in modern düşüncenin içerisine nasıl dahil etmeyi düşünmemiz gerektiğidir - Honneth'in diyalektik olmayan kendini gerçekleştirme teorisi ya da Hegel'in Aristoteles düşüncesini farklı bir mantık formunda diyalektik olarak dönüştüren yaklaşımının buna uygun olup olmadığı. Hegel'e göre, tüm bilinçliilik biçimleri kendi yollarını kendilerine öteki olmaktan ne anladıkları sorusuna verdikleri yanıtta bulurlar, bu öyle bir şeydir ki kendilerine yön verirken, bu yönlenme noktasının onun

farkındalığından başka olduğunu kavrar. En basit örnekle, bilinçlilik empirik nesneye yönlendirilir, ve nesnenin farkındadır, her ikisi de nesneye dair farkındalıkla nesnenin farkındalığını birbirlerinden ayrıştırırlar (ya da daha sıradan bir şekilde, eyleyen "görünen" ile "olan"ı birbirlerinden ayırt etmelidir) ve bu basit idrak deneyimi ile ne yapıldığı anlaşılmalıdır. Bu tamamen başka bir hikaye olsa da, yine de Hegel'in algılanımsal bilincin basit yapısına dair Kantçı mirası yalnızca "bilinçlilik ve nesne" çerçevesinde ele alması, kendi başında aranan şeyi yani empirik bir nesne olarak kendinden ayrı bir biçimde ('görünüm' ve 'varoluş' bakımından) kendini basit bir bilinç düzeyi olarak kurabilen bu bilinç yapısını sunmakta yetersizdir. 'Düşünüyorum', 'görünüm' ve 'varoluş' arasındaki ilişkiyi kurmayı gerektirir, 'düşünüyorum'u benliğin - Hegel'in ifade ettiği biçimiyle 'momentin' bir unsuru olarak hesaba katmayan her düşünce, eninde sonunda kendini kendisiyle çelişen bir pozisyonda bulacaktır; geçmişte olduğu gibi gelecekte de algısal otoritenin sınırlarını belirleyecek, kendi tanımının ve hatta algısal otoritenin tanımlarının dışında, bu limitler sadece spekülatif, deneyimin sınırlarının ötesinde ve bu nedenle de her türlü normatif kontrolden sıyrılmış biçimde kalacaktır. Algının genel çerçevesine sadık kalan felsefi açıklaması böylece antinomiler dizisi biçimde sonuçlanacaktır - farklı olaylar karşısındaki"sezgilerimiz" ad hoc düşüncelere göre düzenlenen algısal otorite hakkında karşılıklı olarak çatışan çeşitli felsefe kuramları.

Bu, Hegelci tarihin başlıca parçalarından biridir ve tüm bilinçliliğin yönünü de kendisinin dışındaki şeylerin tayin etmesine yola açmıştır - normalar bakımdan bile en basit algılanımsal eylemlerle ağırlığını ortaya koyar - bilinçli eyeleyen hem kendi yönünü hem bilinç perspektifine dair dikkatini öteki eyeleyenlerden alır. Hegelci terimlerle ifade edersek, her şekilde nesneler temin eden tüm bilinçlilikler ve öz-bilinçlilik, aynı zamanda kendisini belirli bir biçimde ortaya koyar -vaka olanın bilinç olduğu yer durumu yerine kendisini şu ya da bu biçimde yalnızca vakanın kendisi olarak koyutlayan en sade vaka durumlarında. Kendisini belirli bir biçimde koyutlayarak, kendisi dışında kendisini belirleyen diğer şeylerde saklı olan normatif sınırların farkına varır ve -Hegelci argümanın sonuçlarına atlayarak- algısal vakalarda bile, biz kendimizi başkalarına bağımlı olarak buluruz (bu belirlenim örneğin ideal görünme biçimi olabilir). Öyleyse eyleyen olmak, sosyal uzam olarak akıl uzamı ile birlikte varolmaktır. Öz bilinç bu nedenle kendisini karşılıklı tanınmanın yarattığı ve sürdürdüğü uzamda bulur. Bu uzam karşılıklı tanınmanın normatif statülerini yaratırken bir yandan da daha önceden kurulmuş olanları kabul ettiği bir durumdur.

Eğer öyleyse tanınma bizim gerçekleştiriyor olduğumuz özerkliği 'kolaylaştıran' (Honneth ve Anderson'ın kullandığı terim) bir dizi sosyal ve psikolojik koşullardan fazlasıdır; eylemliliği tam da kuran koşuldur ve normatif bir koşul olarak başarısızda olabilir (Honneth ve Anderson 2005). Elbette, Hegel'in kendi diyalektik efendilik ve kölelik açıklamasında boşa çıkan - Honneth'in sosyal-psikolojik açıklamasından farklı olarak- efendinin tatmin edici olmayan sahte bir öz-yeterlilik edinmesidir. Tatmin edici değildir çünkü köleyi yönetmek için sahip olduğu otorite sadece kölenin ona bu otoriteyi ona bahşetmesinden gelir; oysa ki, kölenin efendi ile ilişkisinin gereğince, köle böyle bir otorit-

eye sahip değildir. Böylesi 'efendiler' kölenin yetkisiz bir şekilde otorite bahşetmesini telafi edebilecek alternatif ideoloji bulamadıkları sürece tarihsel olarak başaramamışlardır sonuç efendilerin de kendilerini istedikleri hatta iddia ettikleri otoriteyi yönlendirememelerinden dolayı tatmin olmayan yaşam sürmeleridir. Hegel'in 1807 tarihli Fenomenoloji eserinin bölümlerinin başlıklarının da gösterdiği üzere tahakküm kurma çabalarındaki böylesi hatalar (Aristo'nun ilk ortaya atmış olduğu şekliyle) öz- yeterlilik üzerine odaklanmaktan uzaklaşmaya ve (Aristo'nun Stoik ve daha sonra Hristiyan takipçilrrinin düşündüğü gibi) özgürlük kavramlaştırmasına doğru yönelmeye sebep olmuştur.

'Özgürlük' ile ne kastettiğini açıklamakla Hegel Aristo'nun eyleyicideki 'harekete geçirme prensibi'ne sahip olma anlamındaki pek özlü (ya da kısa ve öz de diyebilirsin) 'gönüllü' (bu kavramı bilmiyorum, başka bir çevirisi olabilir) kavrayışını alıp dönüştürdü. Hegel bunu bir eyleyicinin 'içsel, harekete geçirme prensibi' aktüalize olduğunda (ya da gerçekleştiğinde diyebilirsin) yani 'içsel' prensip kendisi ile uygunluk içerisinde bir 'dışsal' eylem ile sonuçlandığında özgür olduğunu söylemek için almıştır. Fakat Hegel'in tanısı, burada önemli olanın eylemliliğin sosyal ve tarihsel ama özellikle metafiziksel olması gerekmeyen bir mesele olduğudur. Hegel'in görüşüne göre Aristo'nun böylesi derin bir konuda bu kadar az ve öz bir yorum yapmasınına sebep olan şey antik Yunan'da 'içsel' ve 'dışsal' arasındaki ayrılığa dair herhangi potansiyel bir derinlik henüz tarihsel ve toplumsal olarak ortaya çıkmamış olmasıydı. Hegel'e görüşüne göre, özbilinçli varlıklar için 'harekete geçirme prensibi' salt hayvani bir devinim = daha önemlisi bireyin kendisini koruması kadar türünü de koruması – değildir, bir dizi 'orada' olan ama – bir arkadaşlığı onurlandırmanın ya da bir kariyer seçmenin birden fazla biçimi gibi_ salt doğal olması gerekmeyen sosyal sebeplerdir. Bir eyleyici harekete geçmek için yalnızca sebebe *sahip* değildir çünkü bir hayvanın da predatöründen kaçması gibi hayvanlar da sebebe sahip olabilirler. Eyleyicinin farkı sebebini *sebep olarak* anlama kapasitesine (bir sebebi çıkarımlar içeren yani *Gründe*'den *Vernunft*'a doğru giden bir şey olarak görmeyi gerektirir) sahip olmasıdır.

Hegel'in tanısında sosyal yaşamı romantize edilmiş bir versiyonu onu antik Yunan *Polis*'i ile özdeşleştirir. Bu yaşam biçiminde o yaşam dünyasını yapılandıran sebepler yeteri miktarda paylaştırılmıştır öyle ki her bir eyleyici, belirli bir eylemi performe ederken, kendi eyleminin anlamı olarak sayılacak şeyin kendi niyetinden farklı olmayacağını bilir (tabi ki niyetine göre eylediğinde başarılı olması şartıyla). Özellikle Yunan örneğinde her bir eyleyicinin 'içsel'i 'dışsal' eylemlerde karşılığını öyle bir buluyordu ki insanlar (Hegel'in *Beisichsein* dediği) 'kendileriyle bir' oldukları sürece özgürlerdi – yani 'içsel' olan 'dışsal' olanda tamamen gerçekleşmiş olurken 'dışsal' olan 'içsel' olanın tam bir ifadesiydi. Fakat 'içsel' ve 'dışsal' arasındaki fark bu romantize edilmiş versiyonun gerçekleştirilememiş olmasıyla tarihsel olarak açıldı – bunun öz-çelişkililiği Hegel tarafından Sofokles'in *Antigone* oyununda başarılı bir şekilde gösterildiği şeklinde ifade edilmişti. Özgürlüğün doğası problemi daha da fazla özbilinçli yansıtma olarak öne çıkarıldı. Eğer en başta en azından *bazı* eyleyiciler, daha net ifade etmek gerekirse belirli bir statüde erkekler, daha ileri bir statü olan *Polis*'te 'kendileriyle bir' olmayı ve böylece birbirleriyle ilişkilerinde (Aristo'nun mutlu adam dediği şekilde) kendine yetebilen olmayı başarabildilerse, o zaman içsel ve

dışsal arasındaki fark açıldığında – ya da daha kabaca ifade edersek çevredeki sosyal dünya kişinin niyeti ve eylemleri arasında doğru bir ilişki olduğuna dair bir anlayış sunamadığı zaman, hangi eylemin 'doğal olarak' belirli bir etkilenim ifade eder varsayılacağı hakkında yaygın bir uzlaşma olmadığı zaman- eyleyicinin yüzleşmesi gereken şey kendisinin ne kadar öz yönetimsel olduğu haline geldi. Yani yaptığının ne kadarının niyet ettiğinin bir sonucu olarak görüleceği ve gerçekten de o kadarını niyet edip etmediği meseleleri haline geldi. Bu açıdan öz-yeterlilik üzerine ilgi özgürlük üzerine bir ilgiyle yer değiştirdi. Hegel'in kendi tezinin bir kısmı antik dünyanın birliğinin – bu neredeyse tüm küçük geleneksel kültürlere parça parça uygulanabilir – hangi eylem ve davranışların açıkça ifade edici olduğuna dair uzlaşmanın, yani içsel ve dışsalın arasındaki bağın göreceli olarak kolay belirlendiği hissini veren bir kültürün, yoğun olduğu üzerine idi. Fakat biz modern insanlar olarak bu bağ kırılmıştır çünkü modern yaşama biçiminde artık farklı değerlendirme şemaları iş başındadır ve bağı her zaman nihai olmayan kılar.

Bu daha farklı, daha önemli bir sonuca sahiptir. Bu sosyal alanın normativitesi hakkındaki diyalektik yorum Hegel'in 'kavram' ve onun 'kavranması' arasında, ya da Hegelci olmayan bir şekilde ifade edecek olursak anlamı ve kullanımı arasında, ayrım yapması ile ilgilidir. Bir sloganda der ki: bir kavramın anlamı kullanımından ayrı belirlenemez fakat anlamı anlamı asla kullanımı ile tükenmez. (Ya da Hegelci dile daha sahih bir şekilde dökmek gerekirse 'soyut kavram' çalıştırıldığı zaman yani *ausgeführt* - yerine getirilmiş - ve *verwirklicht* - gerçek hale getirilmiş - edildiğinde aktüalize olur. Eyleyiciler normlar içerisinde eylerler ve bu normatif alan asla verili bir dizi anlamla gerçek hayatta bile tükenmez. Hegel'e göre en büyük hata birinin modelini bir tür anlam ve gerçekleştirme 'prensibi/uygulaması' modeli olarak almaktır. Uygulamalar oldukça çeşitli olabilir. Ve emin olmak için hem iyi bir yargı hem de kültürel bağlama dikkat gerekir. Diyalektik deyişle kavramın gerçekleştirilmesi kavramın anlamını değiştirebilir. Kavram gerçekleştirilmesine kayıtsız kalamaz. Böylece tüm kavramlar 'normatif bir artık' içerirler, her zaman kavrama şu anki anlamında olmayan yeni bir anlam yüklenebilir.

Eğer bu kadarı doğruysa - ki bunun çok büyük bir 'eğer' olduğu açıktır - o zaman eylemlilikteki başarı kişinin türe özel anlamda ne istediği ve neye ihtiyaç duyduğunu basitçe elde etmesinden daha fazlasını kapsar. Başarı, yalnızca 'yaşam dünyası' ürünlerinin nasıl belirlendiği ile ilgili değil aynı zamanda eylemliliğin dokusunu oluşturan normların gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği ile de ilgilidir.

'Başarı', Honneth'in tercih ettiği sosyal psikolojik anlamdan daha farklı, tam bir karşılıklılık gerektirir birbirimizi sorumlu kılabileceğimiz sebep olarak devam ettirilebilir türde sebepler (sosyal alanda kabullendiğimiz pozisyonların bize kendi kendine çelişen ya da kendi kendini imha eden talepler dayatmayan) gerektirir. Fakat Hegel'in tezi, bundan daha derine gitmektedir: Bu tarz problemler sosyal alandaki çoğu temel pozisyon türleri açısından ortaya çıkabilir - kişinin kendisini belirli temel haklara sahip olan birey olarak tanımlaması ve böylece tek başına 'birim' olması gibi. Daha somut olmak gerekirse modern bireyler olarak başarılı olmak için normatif 'birey' statüsünü kendimize ve başkalarına, kendi kendimizi yenmeyecek bir şekilde bahşetmeyi becermemiz gerekir. Her birimizin

egemen ve özne (Kant'ın terimleri) yani 'kendisinin ötekisi' olabilmesi gerekir.

Honneth'in yeni Aristotelesçi versiyonuna karşıt olarak, Hegelci diyalektik kavrayış Aristoteles'i öz gerçekleştirmenin sosyal-psikolojik şartlarına dair bir teori yapılandırarak değil, kavramların nasıl işletildiğine, pratiğe döküldüklerine ne anlama geldiğine dair teoriler oluşturarak göreve çağırır. Hegelci diyalektik yaklaşıma göre burada önemli olan metafizik ya da sosyal-psikolojik potansiyelliklerin gerçekleşmesi değil bir yaşam biçimini oluşturan anlamların gerçekleştirilmesidir. Bir yaşam biçiminin aktüalitesi anlamlarla, anlamların pratikte nasıl gerçekleştirildiği ile ve böylesi kavramların pratiğe döküldüğü kurum ve maddi koşullar içerisinde gerçekleştirilmeleri gereken biçimle ilgilidir. Kişi, yalnızca başka eyleyiciler tarafından bir sosyal normatif alanda tanındıkları zaman eyleyici olurlar ve bu tanınma hiçbir zaman soyut anlamda değildir, her zaman sosyal ve tarihsel olarak aktarılmış anlam sistemi bakımındandır. Bunu slogan biçimine dönüştürmek gerekirse: Yalnızca fikirler değil, fikirleri çevreleyen maddi kültür ve yalnızca maddi kültür değil ama maddi kültüre gücünü veren fikirler.

Sosyal-psikoloji bu hikayenin bir parçasıdır fakat bir eleştirel teorinin gitmesi gereken yön olup olmadığı sorgulanabilir. Honneth'in çarpıtılmış bağımlılık ve bağımsızlık ilişkilerindeki faal olan psikoloji türlerine dair empirik öğelere dayanması kendi toplumumuzdaki nelerin faal olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Fakat böylesi bir 'öz gerçekleştirmeci' görüş, 'anlam-kullanım' ya da 'kavram-gerçekleştirme' normatif potansiyeli kavrayamaz, öz yeterlilik ve öz yeterlilik karşıtı (bağımsızlık ve bağımlılık) arasındaki diyalektik ilişkinin derinde yatan anlamını da kavrayamaz. Ayrıca bir öz gerçekleştirmeci kavrayışın, bir yaşam biçiminde faal olan gerilim türlerini hatta belki çelişkilerini yeterli bir şekilde anlayıp anlamayacağı hakkındaki eski Marksçı soruyu sormak da zordur. Bunu doğru anlamak için Adorno'ya gitmek gerekir, çünkü onun negatif diyalektik kavrayışı ne anlamı kullanımından tamamen ayırmayı ne de anlamı kullanıma indirgemeyi gerektirir. Fakat Adorno'nun diyalektiğini doğru anlamak için yine Hegel'e - 1803'ün sosyal-psikolojik olduğu varsayılan Hegel'ine değil, 1807'nin olgunlaşmış diyalektikçisi olan Hegel'e - gitmemiz gerekir.

Kaynaklar

Anderson, J. ve Honneth, A. (2005) ‹Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice›, içinde J. Christman and J. Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press), 127-149.
Aristotle (1998) *The Nicomachean Ethics,* çev. W.D. Urmson, J.O. Ross, ve J.L. Ackrill (Oxford: The World›s classics; Oxford University Press).
Hegel, G.W.R (1969), *Enzyklopâdie der philosophischen Wissenschaften II,* in E. Moldenhauer ve K. Markus Michel (eds.), *Theorie-Werkausgabe,* cilt. 9 (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
Hegel, G.W.R (1988) *Aesthetics: Lectures on Fine Art,* 2 cilt, çev. T.M. Knox (Oxford: Clarendon Press).
Hegel, G.W.R (2012) *Phenomenology of Spirit* (translated by Terry Pinkard). http://

web.me.com/titpaul/Site/Phenomenology_of_Spirit_page.html
Honneth, A. (1992) *Kampf urn Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
Honneth, A. (2007) ‹Recognition as Ideology›, içinde B. van den Brink and D. Owen (eds.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press), 323-347.
Honneth, A. et al. (2008) *Reification: A New Look at an Old Idea* (Oxford: Oxford University Press).
Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (Evanston, IL: Northwestern University Press).
Kukla, R. ve Lance, M.R. (2009) *To/› and ‹Lo!›: The Pragmatic Topography of the Space of Reasons* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
Lance, M.N. ve Hawthorne, J. (1997) *The Grammar of Meaning: Normativity and Semantic Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press).
Mikhail, J.M. (2009) *Rawls› Linguistic Analogy* (Cambridge: Cambridge University Press).
Pippin, R.B. (2010) *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in Hegel›s Phe¬nomenology of Spirit* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
Thompson, M. (1995) ‹The Representation of Life›, içinde R. Hursthouse (ed.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory* (New York: Clarendon Press), 247-296.
Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations,* çev. E. Anscombe (New York: Macmillan).

Tarafsızlık ve tanınma

Anna Elisabetta Galeotti

Çağdaş çoğulculuk ve liberalizm anlayışı arasındaki gerginlik çoğu kez birbirinden uzak veya bazen dar görüşlü olabilen geleneklerden doğan karşıt kültürel farklılıkların, liberal politikalar ve özellikle de kamu tarafsızlığı ideali sayesinde uzlaşmayı başarıp başaramayacağı sorusu sorularak keşfedilmeye çalışılmıştır. Ben bu soruna başka açıdan, yani liberal tarafsızlığın çağdaş çoğulculukla baş edebilecek, anlaşmazlıklarını ve karşı savlarını çözebilecek kadar yeterli bir yorumlayıcı ve düzgüsel araç olup olamadığını sorgulayarak yaklaşacağım. Ben olmadığını veya en azından onun en popüler yorumu olan 'kamusal körlük' adı altında olamayacağını ileri süreceğim, fakat bu tartışma beni, tarafsızlık ve liberalizmin nihai reddi yerine yeniden yorumlanmalarını savunmaya itecek. Böylesine bir tümevarım, farklı türden kimliklerin kamusal tanınmalarını talep etmenin, liberal adalet görüşlerinden alınmış değerlendirmelere dayandığını gösterecek. Bazı talepler tarafsızlık teriminin yeniden yorumlanmasıyla kolay bir şekilde çözülebiliyor olsalar bile, diğer bazı talepler kendi koşulları doğrultusunda anlaşılmak isteyerek, ya temel haklar arasında çekişme yaratmaları ya da tartışmaya sebep olacak ayrıştırıcı sorular sormaları nedeniyle zorluk çıkarır. Ancak eğer soruna olan bu yaklaşım, ne bütün kimlik çatışmalarına yönelik bir çözüm sunabiliyor ne de liberal politikalar ve grupların çoğulculuğu arasında nihai bir uyum oluşturabiliyorsa, yine de kimlikler arası çatışmaların genelde tahmin edilenden daha az inatçı olduklarını ve akılcı bir biçimde ele alındıklarında her zaman uzlaşmaya açık olabileceklerini gösterecektir.

TARAFSIZLIK

Tarafsızlık, daha genel tanımıyla, yurttaşlar arasındaki bütün ayrımcı farklılıkları (aile kökeni, bireysel mensubiyet, etnik köken, din ve sosyo-ekonomik konumu kapsar), herkese eşit davranmak amacıyla göz ardı etme gerekliliğidir.[1] Bu durumda tarafsızlık taraf olmamanın, ayrımcılık yapmamanın ve eşitliğin liberal ilkelerini mükemmeliyetçilik karşıtı bir tutumla gerçekleştirmeyi amaçlar. Mükemmeliyetçilik karşıtlığı, vatandaşları ahlaki açıdan iyileştirmenin devletin üstüne düşen bir vazife olmadığını ve ahlaki inançların ve fayda düşüncelerinin politik alana has değil de daha çok bireysel seçim alanına has olduğunu ima eder.[2] Mükemmeliyetçilik karşıtlığı kamusal körlüğü farklılıklar doğrultusunda ele alır. Temel ilkesi, huzurlu bir ortak yaşam alanı ve herkes için eşit özgürlük oluşturma adına, dini ve ahlaki anlaşmazlıkların siyasi çekişmeye yol açmasını ve ayrıcalıkların veya bedellerin herhangi birinin inançlarıyla bağdaştırılmasını önlemektir.

Tarafsızlık ideali, köken olarak liberal siyasette umumi bir harekete önayak olma anlamına gelirken, son zamanlarda siyasal meşruiyeti kurma ilkesi içerisinde genelleştirilmiştir. Daha da açarsak, onun vasıtasıyla liberal enstitülerin günümüz toplumunu tanımlayan çoğulculuk olgusunu tek adil çözüm olarak meşrulaştırdığı ilke olarak sunuldu. Bu sayede, liberal devlet sadece sosyal farklılıklar bağlamında tarafsız olmak zorunda kalmıyor, ama daha da önemlisi, aynı zamanda tarafsızlık, siyasal meşruiyeti oluşturan olan liberal prensipler ve kuruluşlar üzerinde anayasal tartışma içerisinde bir fikir birliğine varmak için normatif bir araç olarak sunuluyor.[3] Şimdi aşağıda anayasal tartışma olarak ele alacağım şeyleri inceleyelim.

Anayasal tartışma, her biri çelişkili çıkarlar ve fayda anlayışı içinde yer alma potansiyeline sahip eşit, özgür ve akılcı bireylerin öne sürdüğü, anayasal bir seçimimin sonucu olarak, temel prensipler ve kuruluşlar hakkındaki politik uzlaşmanın, varsayımsal bir yeniden

---

1 "Liberal tarafsızlık" ifadesi, ama konsepti değil, gerçekten de oldukça yeni olup, Gerald Dworkin tarafından tanıtılmıştır: Gerald Dworkin, 'Non-neutral principles', Journal of Philosophy, 71 (1974), pp.491-506 and Alan Montefiore (ed.), Neutrality and Impartiality. The University and Political Commitment (Cambridge, CUP, 1975).

2 Mükemmeliyetçilik konseptinden John Rwals tarafından J. Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971 içinde, tatmin edici ahlaki ideallere ulaşmayı amaçlayan (örneğin faydacılık menfaat ve ihtiyaçları karşılamayı amaçlarken) teolojik bir teori olarak bahsedilmiştir. Klasik liberalizm genelde siyaseti bireysel amaç ve niyetler için bir araç ve hakların ve düzenin garantisi olarak gördüğünden mükemmeliyetçilik karşıtıdır. Yine de günümüzün kimi liberal düşünürlerinin de belirttiği üzere, liberalizm siyasal bir fikir olarak ahlaki açıdan boş olmayıp bir dizi meziyet ve amaç içermektedir. Bu farklılık mükemmeliyetçi veya ahlaki liberalizm ve tarafsız veya siyasal liberalizm arasındaki tartışmada belirleyicidir. Bu ayrımda, örneğin bkz. Richard Bellamy, 'Defining liberalism: neutralist, ethical or political?', ARSP, Beiheft 36, pp.23-43. As examples of perfectionist liberalism see William Galston, Justice and the Human Good (Chicago, Chicago University Press, 1980); Joseph Raz, Morality of Freedom (Oxford, Clarendon, 1986).

3 Bruce Ackerman, Social Justice in the Liberal State (New Haven, Yale University Press, 1980); Bruce Ackerman, 'What is Neutral about Neutrality?', Ethics, 93 (1983), pp.372-90; Thomas Nagel, 'Moral Conflict and Political Legitimacy', Philosophy and Public Affairs, 16 (1987), pp.215-40; Thomas Nagel, Equality and Partiality (Oxford, OUP, 1991); Charles Larmore, Patterns of Moral Complexity (Cambridge, CUP, 1987).

yapılandırmasını öneriyor.[4] Anayasal düzenleme farklı şekillerde yorumlanabilir: Her halükârda, bütün partilerin aynı özgürlük ve güce sahip olacağı, toplu seçimde adil bir süreç oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Bu durumda sonuç, usule yönelik adalet asli adaleti temin eder.

Tarafsızlık, çoğulculuğun varlığından dolayı anayasal tartışmada önemli bir unsura dönüşmüştür. Çoğulculuk faydadan doğan düşüncelerin çoğulluğu olarak göz önünde bulundurulduğunda, sorun, hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair ahlaki zıtlıklar ve azaltılamayan farklılıkların nasıl politik meşruiyeti koruyacak şekilde çözümleneceğidir.[5] Çözüm, tahammül anlayışına göndermede bulunularak sağlanmıştır. Tahammül, ahlaki ve metafizik inançların zorla kabul ettirilmesi ihtimalini ortadan kaldırır ve aynı zamanda bu inançları aralarındaki olası uyuşmazlıkların etkilerini yansızlaştırarak siyaset sahası dışında kısıtlar. Bu düşünce varsayımsal anayasal tartışmaya uygulandığında, ortaya çıkan ilk sonuç siyaset alanının sınırlı bir sosyal yaşam alanına indirgeneceğidir.[6] Bu nedenle gerek prosedürler ve kurallar gerekse da adaletin temel prensipleri için sadece belli bir miktardaki fikir birliği siyasal meşruiyet için gerekli olur. Yine de, bu fikir birliğine hiçbiri tahammül prensibine uygun olarak baskılanmayan farklı ve ayrılık yaratan bakışa açılarından başlayarak rastlanır. Bu durumda, kimse kendi düşüncesinin zarar görmesini istemeyeceğinden, uzlaşmanın içeriğinin (ister maddi bir temeli olan ister usule yönelik değerler olsun) tamimiyle olmasa bile, tarafların anayasal tartışmada faydaya dair sahip oldukları farklı fikirler bağlamında, tarafsız olması gerekir. O halde tarafsızlık tahammül tarafından sınırlandırılan anayasal tartışmanın zorunlu bir sonucudur: Çoğulculuğun hâkim olduğu bir durumda bir uzlaşmaya varmak için, paylaşıla*bilecek* şeyler tarafsız olmak *zorundandır*; dahası, tarafsızlık adil bir anayasal düzenden doğduğundan ve sonuç olarak, azaltılamaz ahlaki ve metafizik farklılıklarla ilgilenen adil bir süreç olduğundan, uzlaşmanın sonuncu da tarafız (nötr) olmalıdır. Burada, bu tür (nötr) fikir birliğine nasıl ulaşılacağı, ulaşılıp ulaşılmayacağı, bunun ne hakkında olacağı sorusuna kısa da olsa girmeyeceğim. Üzerinde durmayı amaçladığım şey daha çok, günümüz liberal düşüncesinin, siyasal meşruiyetin oluşumunda tarafsızlığı politik bir araç olarak genelleyerek onu liberalizmin temel bir ilkesi haline getirmesidir.[7] Buradan bakıldığında, tarafsızlığın her türlü ihlali veya

---

4 Ben, sözleşmeci argüman yerine, *A Theory of Justice*'da John Rawls'a özgü olan anayasal argümana göndermede bulunmayı tercih ediyorum. Tarafsızlık liberal meşruiyet kazandığından çözümleme anayasal boyutta geliştiriliyor, ancak bütün tarafsızlar sosyal sözleşmeye göndermede bulunmazlar.

5 Fayda fikirleri arasında çatışan farklılıklar olarak çoğulculuğun bu resmi John Rawls tarafından sunulmuş: J. Rawls, 'The domain of the political and overlapping consensus', New York University Law Review, 64 (1989), pp.233-55. It is analysed by H. S. Richardson, 'The problem of liberalism and the good' in R. B. Douglass, G. R. Mara and H. S. Richardson (eds.), Liberalism and the Good (London, Routledge, 1990), pp.1-28.

6 Rawls'ın 'The domain of the political and overlapping consensus'uyla karşılaştır.

7 Tarafsızlığın, aynı zamanda liberal meşruiyeti oluşturucu ve toplumsal eylemi kısıtlayıcı, bu çifte rolü Joseph Raz ve Peter de Marneffe tarafından onaylanmıştır. Bkz, Raz, Morality of Freedom, p.112; Peter de Marneffe, 'Liberalism, liberty and neutrality', Philosophy and Public Affairs, 19 (1990), pp.253-74. Raz, kavramın temel anlam karmaşasını bu gerçeklikten alırken, Marneffe sadece ikinci rolün tarafsız modelde merkezi olduğunu savunur. Doğrusunu söylemek gerekirse, iki rol birbirine bağlıdır çünkü sonuncusu ilkinin genellemesidir.

tecavüzü böylesi olarak liberal kuruluşları doğrudan tehdit ediyor olarak görülür.

Hem tarafsızlık düşüncesi hem de daha da büyük ölçüdeki tarafsız liberalizm, cemaatçiler, mükemmeliyetçi liberaller ve postmodernizm ve feminizmin farklı kolları tarafından geniş çapta eleştiri almış ve saldırıya uğramıştır. Bu eleştiriler bilindik, geniş biçimde tartışılmış ve bazı durumlarda halihazırda cevabı verilmiş olduğundan burada bu tartışmaya girmeyeceğim. Bunun yerine, eleştirmenleri tarafından nispeten daha az ilgi görmüş, tarafsız liberalizmin belirttiği sosyal farklılıklara yönelik var olan duyarsızlığa odaklanacağım. Bu açıdan, tarafsızlık iki önemli zaaf sergilemektedir: ilki tarafsızlığın türetildiği anayasal tartışmayla bağlantılı olarak ve ikincisi ise üstü kapalı olarak çoğulculuğun, fayda anlayışının çoğulluğu olarak ifade edilmesinde.

Anayasal tartışma sözde, bir yandan, liberal adaletin bir özelliği olarak faydanın kavramlarına eşit özgürlük arayışını meşrulaştırmaya çalışır ve diğer yandan da liberal düzeni ayrımcılık yapılmayan bir sosyal düzenleme ve bir kişinin düşünebileceği, faydanın herhangi bir fikrini en iyi koruma şekli kadar nötr yollarla desteklemek için sebepler önerir. İlkeler üzerine yürütülen anayasal tartışma doğası gereği sosyal farklılıklara tanınan bütün farklı sosyal ağırlıkları görmezden gelir. Aslında, karar sürecindeki her partiyi kişisel olmayan bir şekilde, dolayısıyla eşit durumda değerlendirir; buna bağlı olarak ortaya çıkan sonuç, azınlık konumunda bulunan insanlar için uygulanabilecek en iyi savunma yöntemi olarak seçilen, eşit özgürlük ve genel tarafsızlık olur. Yine de soru şudur: bu ilkeler gerçek toplumlarda faydanın çeşitli fikirlerine atfedilen farklı sosyal ağırlıklardan kaynaklanan gerçek ayrımcılıkla mücadele etmek için yeterli midir? Bazı azınlık fikirlerine sahip kişilerin taşıdığı yük adil olmadığı için politik açıdan konuyla alakalı değil, değil midir? Ve sosyal farklılıklara karşı kamusal körlük, asimetrik şekilde konumlanmış sosyal partilere adil yaklaşım için yeterli midir?[8] Anayasal bir bakış açısıyla bakıldığında, eğer tarafsız (nötr) bir duruşun kabul görmesi günümüz demokrasisinin gerçek dünyasında farklı azınlık düşünceleri olarak tanımlanabilecek şeyin olası sahiplerine karşı olası ayrımcılığının artışını nötrleştirilmesinin en makul ve eşitlikçi yolu ise, umumi körlük açık bir şekilde iki açıdan yetersizdir. Yetersizdir çünkü her şeyden önce, ayrıcalıkların ve maliyetlerin halihazırda ahlaki ve kültürel farklılıklarla ilişkilendirildiği ve ayrımcılık ve baskının tarihçesinde kök saldığı gelişmekte olan toplumlarda, farklılıklar karşısında tarafsız bir tutum benimseme önceki ayrımcılığın etkilerinin nötrleştirilmesi çabasından uzaktır, onları yeniden üretir. Tarafsızlık, kişinin düşüncesinden, ahlaki duruşlarından ve yaşam tarzından bağımsız olarak, faydanın herhangi bir azınlık anlayışını ve yurttaşların kamusal eşit muamele anlayışını savunması özgürlüğünü sağlamada yeterli olabilir fakat, şu an özgürlükteki eşitsizliğin yanında ve ötesinde sosyal farklılıkların taşıyıcıları olarak görülen tarihsel bir ayrımcılık süreci içinde birikmiş avantaj ve dezavantajlarını dengelemede yeterli olmayacaktır. İkinci olarak, kamusal körlük yetersizdir çünkü onun sonucunda oluşan anayasal muhakeme, çoğulculuğun, sadece bütün asimetrilerin tartışmanın adil ilkelere yol açan kuralcı niteliği

8 Alan Montefiore tarafsızlığın tarafların konumlarında yer alan önceki asimetrileri değiştirmediğini savunur. Bkz., Alan Montefiore (ed.), Neutrality and Impartiality. Bu argümana işaret ederek, Raz tarafsızlığın adaleti yerine getirmediğini öne sürüyor: Bkz, Raz, Morality of Freedom, pp.113-14.

uğruna ilkesel olarak reddedilmediği aynı zamanda "normallik" ve "farklılık" arasındaki ayrımın zorunlu olarak kaybolduğu varsayımsal bir durumunu kabul eder. Anayasal bakış açısından bakıldığında, gerçekten de her bakış diğer hepsinden ayrılıyor; bu açıdan her bakış eşit biçimde farklıdır. Lakin, Orwell'in bilinen satırları tersyüz edildiğinde, bazı farklılıklar diğerlerinden daha farklıdır. Daha açık bir deyişle, bazıları normal özelliklerken (beyazlık, erkeklik, heteroseksüellik gibi) bazıları insanları "ötekiler" haline getiren "farklılıklardır".

Olağan aralıktaki özellikler, fikirler ve bunlara ters düşenler arasındaki ayrım toplumda dahil etme ve dışlamayı tanımlayan şeydir. Bu ayrım toplum üyeleri arasında sadece çıkar ve bedelin eşit olmayan dağılımından daha fazlasına karşılık gelir. Burada, dahil etme sadece toplumsal hakkın resmi manada genişletilmesi değil de daha çok yönetimde asli manada tam üyelik anlamına gelir. Amartya Sen'in iyi bilinen ayrımı benimsendiğinde, dahil etme hem bir kabiliyeti hem de bir kazancı tanımlar: o sadece haklar için yasal bir unvan değildir, aynı zamanda hakları gerekli kaynaklar ve fırsatlar olarak kullanma yani az çok etkili bir vatandaş olarak işlevini yerine getirme kabiliyetidir[9]. Sorun tam da bu haiz haklarda yatıyor, yani resmi olarak vatandaşlığa dahil edilmek, vatandaşlık statüsünün tam anlamıyla tadının çıkarılması ve oranın eşdeğerli bir tam üyesi olarak hareket etme anlamına gelmiyor. Resmi (biçimsel) kabul, farklılıklara karşı kamusal körlük ve ısrarcı sosyal ayrımcılıkla birleştiğinde şu ana kadar önceden dışlanmış gruplara eşit saygı ve itibar sunmakta başarılı olamadı.

Aslında resmi kabul vatandaşların, kökenlerinden, ait oldukları azınlık grubundan veya etnik, kültürel ve cinsel kimlikten bağımsız olarak kabul edildiğine işaret ediyor. Lakin, ayrımcılık karşıtı bir hüküm olarak düşünülen kamusal körlük, azınlık gruplar için olumsuz etkiler gösteriyor çünkü, menfaat gruplarından ya da gönüllü ortaklıklardan elde edilen kimliklerin sayılan kimliklerle denk tutulamayacağı göz önünde bulundurulduğunda, üyelik ve kolektif kimlik onlar tarafından keyfi olarak reddedilemiyor. Belli amaçlar için bir araya gelen çıkar gruplarının veya gönüllü ortaklıkların mensupları grupla geçici, koşullu ve özel bir amaç için seçilmiş ortak çaba ötesinde hiçbir özellikli özdeşleşme taşımazlar. Buna karşın, azınlık gruplar *ad hoc* (geçici) olarak bir araya gelmiyor ve isteğe bağlı olarak birleşmiyorlar. Farklılıkların sosyal yapılanmasının farklı grupların belirleyici özelliği olması göz önünde bulundurulduğunda, bireysel üye bu durumda, tabiri caizse, kişisel bireyselleşme için çok dar bir alana sahip birisi olarak dışarıdan kendi kolektif kimliğine bürünmeye zorlanmış olacak. Kişinin grup kimliğinden bağımsız olarak bireysel kabulü, aslında bu dahil edilmenin bireylere azınlık gruplarının mensupları olarak verilmediğini ima eder. Fakat bir yandan böylesi bir üyelik ne koşullu ne de sadece bir seçim meselesidir: Bu, bireyin çoğu zaman kendi iradesinin ötesinde sosyal açıdan muhatap edildiği, nadiren masum olan, teslim alınmış bir sosyal kimliktir. Diğer yandan, azınlık gruplarının mensuplarının deneyimlediği tahammülsüzlük, ayrımcılık ve görünmezlik sadece bireysel talihsizlikler olmayıp aslında kendi üyelikleri ve kolektif kimlikleri ile bağlantılıdır. Kendilerine soyut bireyler olarak eşit itibar ve haklar bahşedilmesi dışlanmalarının kaynağını etkilemiyor. Sosyal farklılıkların ve kolektif kimliklerin kamusal olarak paranteze alınması,

9 A. Sen, 'Well-being and freedom', Journal of Philosophy, 82 (1985), p.199.

kişinin hor görülen üyeliklerinin yarattığı yükü ortadan kaldırmaktan uzak bir şekilde, aslında utanç ve aşağılanma hissini teşvik ederek, farklı kimliğini kamusal olarak marjinal ve görünmez tutar.

Sonuç olarak anayasal bakış açısı, düzgüsel ilkelerle (diğer herhangi bir sosyal fayda gibi özgürlüğün) eşit dağılımını sağlarken, kendi mantığıyla hala bir toplumdaki üyelik, kabul edilme ve dışlanma sorununu açıklayıp çözemiyor. O konumu kabul etmeye istekli herkes potansiyel bir üyedir.[10] Fakat, gerçekte, azınlığın veya çoğunluğun bir üyesi olmak, şu veya bu pozisyona bağlı olan avantaj veya dezavantajlarla basitçe açıklanamayan ve kamusal körlük prensibinin kesinlikle ortadan kaldırma donanımına sahip olmadığı belirgin bir farklılığa işaret ediyor.

Emin olmak adına, Rawls bu sorunu, siyasal katılıma yönelik eşit hakların çoğu zaman dezavantajlı bir pozisyonda bulunan vatandaşlar için, eşit olmayan siyasal özgürlüklerden ötürü sarsıldığını öne sürerek ele almış görünüyor ve bu gerçeği, adil bir demokrasinin yüzleşmesi gereken bir sorun olarak kabul ediyor[11]. Öne sürdüğü çözüm, ek kaynaklarla siyasal etkiler içindeki eşitsizlikleri telafi eden bir bölüşüm aracına aktarılır. Ama ben yine de azınlık gruplarının dışlanmasının, kamusal körlüğü düzelten ve kaynakların ve fırsatların belli eşitsizliklerini dengeleyen herhangi bir bölüşüm kriteri aracılığı başarılı bir şekilde çözümlenemeyeceğini iddia ediyorum. Yukarıda, sosyal farklılıklar sadece dezavantaj olarak sele alındı, ki bu büyük ihtimalle farklı gruplar tarafından deneyimlenen saygı ve dikkate alınma eşitsizliğini ele almak için en iyi strateji değil. Bunun ötesinde ve daha da önemlisi, "farklı" ve "normal" olarak tanımlanan arasındaki fark göz ardı edilmeye devam ediyor. Lakin, önceden de belirttiğim gibi, farklı bir kimliğin taşıyıcısı olmak daha az fırsat ve kaynak sahibi olmaktan daha fazlasını gösteriyor: işlevsel bir vatandaş ve sosyal bir aktör olmada özel bir engel oluşturuyor; söz konusu olan, fırsat ve kaynakları elde etmede daha az olanağa sahip olmadır. Eğer farklı bir kimlik, herhangi bir gerçek kaynak ve fırsat kıtlığının ötesinde, taşıyıcıları için kabiliyetsizliğin eşiği (başlangıcı) olarak görülürse, o zaman bu sorun basit bir biçimde dağıtıcı telafilerle ele alınamaz.

İdeal tarafsızlığın farklılıklara ilişkin ikinci zaafı, kendi çoğulculuk kavrayışının faydanın pek çok karşıt fikrinden oluşmasıyla ilgilidir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak, çoğulculuğun problemi, ilkin, hayatta neyin amaç edinmeye değer olduğu ve kişinin nasıl yaşaması gerektiği konusundaki anlaşmazlıktan türemiş bir çatışma ve ikinci olarak ise, bunun en nihayetinde bireylere nasıl indirgeneceği şeklinde anlaşılır. Çoğulculuğun bu indirgeyici yorumunu tutunulduğunda, siyasal çözüm, birlikte birçok farklı düşüncenin huzurlu ve adil bir şekilde bir arada var olmaları için bir model sunan liberal tahammül

10 Rawls'dan sonra önerilen adalet teorileri arasında, Michael Walzer'ın çoğulcu teorisi, ilk olarak paylaşımcı birimlere üyeliği özel bir sosyal fayda olarak öne çıkarır, yani paylaşımın gerçekleşmesinin önkoşulu olarak. Walzer üyeliğin ne serbest olduğunu ne de serbestdağıtıldığını vurgular. Bkz. Michael Walzer, Spheres of Justice (New York, Basic Book, 1993), Ch.2. Dahası, yönetim içinde resmi üyelik, hakların taşıyıcısı olarak, vatandaşın bütün statüsünü yerine getirmiyor, Judith Shklar ve Giovanna Zincone tarafından da tartışıldığı gibi. Bkz. Judith Shklar, American Citizenship (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991), pp. 1-23; Giovanna Zincone, Da sudditi a cittadini (Bologna:, Il Mulino, 1992), pp.187-232.

11 Rawls, A Theory of Justice, pp.224-8.

ve toplumsal tarafsızlıkta görünüyor. Şimdi, çoğulcu çatışmalar için böylesi bir çözümün halihazırda liberal demokraside şekillendirildiği göz önünde bulundurulduğunda, sosyal farklılıklar neden daha fazla siyasal sorun ortaya çıkmasını gerektirsin sorusu ortaya çıkıyor. Eğer çoğulculuk, dışlanan veya eşit olamayan bir şekilde demokratik vatandaşlığa dahil edilen grupların, kültürlerin, kimliklerin çoğulculuğu olarak yeniden kavramsallaştırılırsa, sebep aşikâr. O halde altta yatan çatışmalar, değerler, inançlar ve uygulamalar hakkındaki anlaşmazlıklar ötesindeymiş gibi görülebilir. Farklılıklar ve kimlikler için kamusal tanınma adına verilen mücadele, şimdi artık sadece basit bir biçimde liberal tarafsızlık fikri ve uygulaması arasındaki uyum sorunu olarak değil, aksine daha çok azınlık gruplarının marjinalliğini ve dışlanmışlığını ortadan kaldırmanın tartışmalı çabası olarak anlaşılabilir. Fakat, eğer tartışmalı bir kabul edilme modern çoğulculuğun önemli bir sorunu olarak ele alınıyorsa, o zaman düzgüsel yanıt basitçe zarar ilkesi sınırları dahilinde yer alan kamusal körlükle bağlantılı olan ifade ve iş birliği özgürlüğü olamaz.

KİMLİK SİYASETİ

Aynı toplumda yan yana varlığını sürdüren, asimetrik konumlanmış gruplar ve kültürlerin çoğulculuğu potansiyel ve güncel bir çatışma çeşitliliğine sebep olur: bölüşüm konusundaki çıkar çatışmaları, dünya görüşü ve değerler üstüne çatışmalar ve özellikle kimlik çatışmaları.[12] Sonuncusu daha çok kültürlerin çoğulculuğuyla tanımlanır ve bir dizi istek ve talebe yol açmışlardır, "kimlik siyaseti" adıyla da bilinirler. Kimlik siyaseti farklı grupların huzurlu bir şekilde kendi kimliklerinden ve farklılıklarından vazgeçme durumunda kalmadan beraber yaşayabilecekleri çok kültürlü bir toplum fikrine dayanır. Kısaca, kimlik çatışmaları (1) belirli bir topluluk içinde birlikte yaşayan çoğunluk ve azınlıklar arasındaki çekişmeden, (2) sosyal standartlardan dışlanan ve farklılık gösteren azınlık gruplarının özellikleri, davranış biçimleri ve inançları üzerinden ve (3) bir azınlık grubu bu toplumun geleneksel düzeni ve alışıldık yaşamı için bir tehlike olarak algılandığında oluşur.[13] Bu şartlar göz önünde bulundurulduğunda çatışma, azınlık grubu kolektif kimliğini kamuda açık biçimde ve toplumun onların farklılıklarını tanımasını talep ettiğinde başlıyor. Farklılık iddialarının kamunun gözü önünde savunulması provokasyon olarak görülüyor çünkü bu sadece geleneksel usuller ve göreneklere dayalı alışkanlıkları yıkmakla kalmayıp aynı zamanda özel ilgi ve saygı talep etmiş ve böylece toplumsal tarafsızlığı suiistimal etmiş oluyor.

---

12 Sosyal çatışmaların bu tipolojisi Pizzorno tarafından şurada özetlenmiştir: Alessandro Pizzorno, Le radici della politica assoluta (Milano, Feltrinelli, 1993), pp.195-203.

13 "Azınlık" konsepti, geniş toplum kesimleri içerisinde daha küçük bir boyutu olan ve sosyal konumu itibariyle mağdur olan sosyal grupları tanımlamaktadır. Yani, kadınlar nüfusun yarısını oluşturuyor olmakla birlikte "azınlık" kelimesi bazen kadınlar için de kullanılıyor olsa da "azınlık" terimini yöneten elit kesim için kullanmıyoruz. Mağduriyet, baskı ve kültürel üstünlük bir grubun azınlık sayılması için gerekli görülen koşulları içeriyor gibi görünmektedir. Ben azınlık kavramını geniş bir anlamda, "normal" insanlardan "farklı" olarak tanımlanan bütün sosyal gruplar için kullanacağım. Daha kesin bir tanımlama için bkz., Jay A. Sigler Minority Rights. A Comparative Analysis (London, Greenwood Press, 1983), p.5. Burada azınlık ve menfaat grubu arasında da keskin bir ayrıma rastlanabilir.

Kimliklerinin genel kamusal tanınırlığına yönelik talep basitçe kamusal hoşgörüye yönelik arayışa işaret edebilir veya bu kimliğe yönelik koruma ve desteğin farklı biçimlerini içerebilir Bu her halükârda liberalleri oldukça endişelendiren bir taleptir çünkü liberal tarafsızlığın ihlali ve aynı zamanda sosyal birlikteliğin olası parçalanışı anlamına gelmektedir. Burada, farklılıkların kamusal tanınırlığının ve kolektif kimliklerin sosyal adaleti tehdit edeceği, grup mücadelelerine ve sadece çoğunluğun alt sınıfı için zararlı olmakla kalmayacak ama aynı zamanda eninde sonunda genel olarak sosyal birlikteliği ve demokratik ortak yaşam alnını da yok edecek kabileciliğe yol açacağına dair yaygın bir kanı var. Fakat bu endişeleri ele almaya başlamadan önce, kamusal tanınırlığa yönelik farklı iddiaları değerlendirelim ve bunların liberal siyaset için yarattıkları farklı etkilerini sırlayalım.

Kısaca, kamusal tanınma talepleri yaklaşık olarak altı gruba ayrılabilir. Kamusal tanınmasın sembolik bir işareti olarak farklılıklara yönelik kamusal hoşgörü talebi ve yaşanabilir toplumsal seçeneklerin olağan çerçevesi dahilinde farklılıkların meşrulaştırılması. Bu azınlıklar tarafından talep edilen kamusal tanınırlığın ilk biçimidir ve daha sonra göreceğimiz üzere, liberal geleneklerin bakış açısından hareketle, en az sorun yaratanıdır.

Yeni dahil olunmuş kimliklerin kamusal mevcudiyetlerini tehdit eden saldırılara ve suçlara karşı korunmasına yönelik talep. Nefret söylemlerinin düzenlemesi ve pornografiye yasal yasak getirilmesi talebi bu kategori altında yer alır.[14] Bu taleplerden doğan en büyük bir sıkıntı özgür düşünce hakkıyla çelişiyor olmalarıdır.

Özellikle halk şenlikleri, devlet okulu müfredatı, işletme ve iş programları gibi, çoğunluk kültürüne dayalı kamu ananelerinin değiştirilmesine yönelik talepler. Bunlara hiçbir tür paylaşım ölçütü dahil olmamakla birlikte yine de bu değişikliklere hem kendi sembolik anlamları hem de pragmatik etkileri, yani böylesi bir değişimden dolayı ortaya çıkacak parasal maliyet ve yeni kurallar ve beklentilere yönelik belirsizliklerin sosyal maliyet, dolayısıyla direnilmektedir.

Baskı gören grupların mensupları için, eşit ekonomik fırsata yönelik programlar gibi, özel destek ve hüküm talepleri. Bunlar tam anlamıyla alıcı bireylerin dezavantajlı grupların üyesi olduğu doğru bölüştürücü taleplerdir, ama yine de kimlik siyasetiyle iç içedirler çünkü grubun bölüşümcü fayda talebini hızlandırmada kimlik belirleyicidir. Fakat

14 Bu konulardaki tartışmalar gerçekten de geniştir. Örnek olarak bkz., A. Dworkin, Pornography: Men Possessing Women (New York, Dutton, 1979); C. MacKinnon, Only Words (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993); R. Dworkin 'Do We Have a Right to Pornography?' in Matters of Principle (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985), pp.335-72; Larry Gostin (ed.), Civil Liberties in Conflict (New York, Routledge, 1988); Mary Matsuda, 'Legal Storytelling: Public Response to Racist Speech. Considering the Victim's Story', Michigan Law Review, 87 (1989) pp.2329-59; T. Gray, 'Civil Rights Versus Civil Liberties: The Case of Discriminatory Verbal Harassment' Social Philosophy and Policy, 8 (1991), pp.1-105; D. D'Souza, Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus (New York, Free Press, 1991); C. Nelson, 'Hate Speech and Political Correctness', University of Illinois Review (1992), pp.1085-94; Andrew Altman, 'Liberalism and Campus Hate Speech: A Philosophical Examination', Ethics, 103 (1993), pp.302-317; Fredrick Schauer, 'The Phenomenology of Speech and Harın', Ethics, 103 (1993) pp.635-53; R. Bernstein, The Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future (New York, Knopf, 1995); T. Scanlon, 'The Difficulty of Tolerance' in D. Heyd (ed.), Toleration: An Elusive Virtue (Princeton, PUP, 1996), pp.226-39.

ben olumlu eylemin daha çok bölüşümcü adaletin alanına ait olduğunu bu nedenle bu taleplerin buna uygun şekilde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Göçmenler için iki dilli eğitim, dini okullara bağış, cami inşaatı finanse etme ve benzeri talepler gibi, belli kültürler için özel destek arz edilmesi. Bu durumda, bölüşüm kolektif kimliğe yönelik bir kabulü ve desteği amaçladığı için, kimlik ve bölüşüm kesinlikle iç içe geçmiş durumdadır. Bu takdirde kamu hizmeti bireysel üyelerin yaşadığı dezavantajları ortadan kaldırmasını değil de daha çok azınlıkların kültürlerinin hayatta kalmasına ve mensuplarının onları uygulamaya devam etmesine destek sağlar. Ama kültürlerin böylesi olarak hayatta kalacağına dair ve bireylerin tercih ettikleri yaşam biçimini takip edebilmek için yardım alabileceği dair bir kesinlik henüz bulunmamaktadır. Yine de, standart liberal adaletin önemli bir yeniliğini içermelerine rağmen ya özerklikten ya adaletten ya da ikisinden de gelen bu tür talepleri haklı çıkaran, liberal tartışmalar mevcut.[15]

Grubun daha geniş anlamdaki toplum karşısındaki özerkliğine yönelik kolektif hakların talebi. Genellikle ulusal azınlıklar tarafından geliştirilen bu son talepleri birbirinden ayırmak gerekmektedir çünkü böylesi bir durumda kimlik iddiası, çoğunlukla eşit durumda olmayı sağlayacak bir stratejisinin parçası olmayı değil de daha çok daha geniş toplumdan kültürel ve idari olarak ayrılmayı amaçlar.[16] Bunlar gerçekten de farklı nedenlerden dolayı liberal-demokratik devlet için en sıkıntılı hak talepleridir. Etik nedenlerden dolayı devlet azınlığın korunmasına ve bireyin grup içinde korunması sorumluluğu arasında ikilemde kalır; yararcı sebeplerden dolayı, grup üyeliğini tanımlamada, yani grup özerkliğini genişlemesini tanımlamada ve bir bölgenin sınırını çizmede güçlük mevcuttur. Sonrasında ekonomik maliyet ve son olarak, bir o kadar önemli olan, siyasal ayrılığın tehditkâr olasılığının bir adım ötede olması.

Liste açıkça görünüyor, ancak geçici olan bu haliyle, bu liste, grup haklarına ve ayrışmalara yönelik farklılıklara karşı kamusal hoşgörü için daha az sorun yaratacak talepler önermektedir. Bu şekilde, kimlik siyasetine ilişkin liberal endişeler haklılık kazanmakta ve güvenilmez bir alan öne sürülmektedir. Kamusal körlük olarak tarafsızlık azınlıklara ve onların liberal topluma dahil oluşuna yönelik olumsuz etkiler sergilese de, yukarıda da belirttiğimiz gibi, buna karşı, en azından liberal demokrasi çerçevesinde, uygulanabilecek alternatif yöntem olmayabilir. Ama bu kesinleşmiş yargıya ulaşılmadan önce, farklı

15 Kültürlere verilen desteğin özerklik-temeli savunmasının taraftarları şunlardır: Will Kymlicka, Liberalism, Community and Culture (Oxford, OUP, 1989); Joseph Raz, 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', Dissent (Winter 1994), pp.67-79; A. Margalit and M. Halbertal, 'Liberalism and the Right to Culture', Social Research, 61 (1994), pp.491-537. In favour of a justice-base justification there is, for example, Ann Dummett. See Ann Dummett, 'Choosing Minorities', European Forum (Florence, European University Institute, 1996).

16 Ulusal azınlıklar ve etnik veya kültürel azınlık arasındaki ayrım Will Kymlicka tarafından, grupların geniş toplum katmanlarına uyumunu amaçlayan çok kültürlülük talepleri ile ayrılmayı hedefleyen kültürel, idari ve hatta siyasal özerklik talepleri arasında kesin bir sınır çizmek amacıyla ortaya konmuştur. Bkz., Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford, OUP, 1995). Bu iki yazıya da bkz, Will Kymlicka, 'Liberal Nationalism', European Forum (Florence, European University Institute, 1996): Will Kymlicka, 'Liberal Multiculturalism', European Forum (Florence, European University Institute, 1996).

kimliklerin kabulüne yönelik çabanın gerek nedenleri gerekse etkileri açısından ciddiye alınması gerekir

KABUL (TANINMA) ARAYIŞI

Ben kimliklerin kamusal tanınmasına yönelik her türlü iddianın, adaletin, azınlık mensuplarının eşit olamayan katılımı sorununa göndermede bulunan bir argümanına dayandığı görüşündeyim. Yukarıda da gördüğümüz gibi, liberal demokrasinin azınlık gruplarına asıl önerdiği şey olan resmi dahil olma ve kamusal körlük farklı bir kimlik tarafından damgalanmış insanların tam üyeliğini temin etmede yeterli değildir. Aslında azınlık mensuplarının kendi grupları ile bağlantılı ve olumsuz bir yan anlama sahip karakteristik özellikler, nitelikler ve davranışlarından bağımsız bir sosyal kimlik oluşturmak ve sergilemek zorundadırlar. Fakat böylesi bir çözüm, azınlık mensuplarının sürekli kendi gruplarıyla özdeşleştirileceği göz önünde bulundurulduğunda ne kolayca yapılamayacağı gibi başarılı da olamaz. Hiç kimse kadın, siyah, Arap, eşcinsel olmasına *rağmen,* böylesi kimliklerin önemli bileşenleri ve elementlerini inkâr edilerek sosyal açıdan toplum tarafından kabul gördüğünde rahat, kendiyle barışık, onurlu ve kendine saygısı olan biri olamaz. Kendini gizlemenin yaratacağı o sosyal baskı ve hor gören ve kırılgan bir kabul görmeye ulaşmak uğruna beyaz, maço, "Anglo" bir hale bürünmek küçük düşürücü ve sağlıklı, özerk ve kendine güvenen (ideal bir liberal vatandaşın olması gerektiği gibi) bir kişiliğin oluşması önünde bir engeldir.

Farklılıkların kamusal tanınmasının bu durumda bu kabul edilemez sonuçları tersine çevirmesi gerekiyor: bireyin, onunla ilişkilendirilen negatif sosyal anlamdan arındırılmış kendi kimlik iddiası, azınlık grubu mensubu için kabul görüyor ve saygı gösteriliyor olmanın önkoşulunu oluşturur gibi görünüyor. Adam Smith kişinin bireysel olarak iyi durumda olması için en önemli koşulun, maddi ürünlere sahip olmanın yanı sıra görünüşünden dolayı toplum içerisinde utanç duymak zorunda olmamasına vurgu yapar. (ona göre bu, 18. yüzyıl İngilter'sinde deri ayakkabı sahip olma durumuna uyan bir koşul).[17] Bu koşul yakın zamanda Amartya Sen tarafından tekrar gözden geçirildi ve iyi yaşam için çok önemli olan bu koşulun, kişinin kolektif kimliğinin hor görülmesi, kınanması ve kamusal meşruiyetinin reddedilmesi durumunda sağlanamayacağı öne sürüldü.[18] Belli farklılıkların toplumsal açıdan damgalanmasının toplumsal körlük tarafından ayakta tutulması ve güçlendirilmesinden dolayı, marjinal ve ezilen grup mensuplarının çoğunluk mensuplarıyla eşit duruma getirmek için farklı kimliklerin kamusal tanınması çeşitli biçimlerde talep edilir.

Şayet farklılıkların kamusal tanınmasına yönelik talepte söz konusu olan geçekten dahil olma ise, bu durumda, kişinin (çoğunlukla) doğuştan edindiği mensubiyet yüzünden dışlanmasının kesinlikle adil olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu tür taleplerin

17 Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776) (London, Everyman's Library, 1954) p.352.
18 Sen, 'Well-Being and Freedom'.

kesinlikle liberal adalet ilkelerin dayandığı ortaya çıkar. Dahası, eğer dahil olma kimlik siyasetinin nihai amacını oluşturuyorsa (grup özerkliği ve kolektif özgürlük iddiası hariç), bu durumda yeniden ortaya çıkacak bir kabilecilik ve siyasi birliğin parçalanmasına yönelik liberal endişe giderilmiş olur.[19]

Lakin bu noktada bir zorluk ortaya çıkıyor; liberal adalet prensiplerine dayanıyor olsa da farklılıkların kamusal tanınması hala tarafsızlık ilkesiyle çelişiyormuş ve dolayısıyla liberal siyasetin ötesine geçiyormuş gibi görünüyor. Aslına kabul edilmek için , farklılıkların değerli olarak kabul edilmeden önce kendi içerikleri doğrultusunda dikkate alınması ve değerlendirilmesi gerekiyor ve bunlar yapılırken devlet ve çalışanları faydanın idealine kendi ölçütleri olarak göndermede bulunmalıdır. Liberal devlet bunu yaparak mükemmeliyetçilik karşıtı pozisyonundan vaz geçmiş olur. Dahası, farklılıkların kamusal tanınması evrensel bir özellik kazanmayıp, aksine hep özellikle ve sadece tanınma testinden başarılı olmuş farklılıklar için kabul edilir. Yani, tarafsızlık da kimlik siyaseti adına kurban edilecektir. Sonuç olarak, farklıkların kamusal tanınmayı, liberal adalet açısından savunulabilir olsa da tam da liberal tarafsızlığın korumak durumunda olduğu prensiplerle bağdaşmadığı görülür.

Ben yine de, bu itirazın sürdürmek zorunda olmadığımız kuşku uyandıran bir kabul anlayışıyla bağlantılı olduğunu düşünüyorum. Burada kabul, bahsi geçen kuşkulu farklılıkların esas değerinin kabul edilmesi hatta onaylanması olarak yorumlanıyor.20 Bu yoruma göre, tanınma bariz bir şekilde demokratik kurumlara uygulanamaz. Farklılıkların değerinin kamusal iddiası, liberal uygulamalarda sonsuz eksikliklere yol açmadan, *tek başına* liberal kuruluşların görevi olamaz. Ben ise bunun tersi olarak, farklılıkların kabulünün azınlık grubu mensuplarını demokratik vatandaşlığa tam olarak dahil etmede katkı sağlaması gerektiği önerisinde bulunuyorum. Farklılıklar kamusal olarak tanınmalıdır, mutlak suretle önemli ve değerli olduklarından değil, ki belki de öyledirler, taşıyıcıları için önemli oldukları için ve "normallikten" "farklı" şeklindeki sosyal tanımlarıyla beraber genel reddedilişleri adaletsizliğin bir kaynağı oluşturacağı için. Özünde hiçbir politik anlamı bulunmayan öte yandan sadece varoluşsal bir öneme sahip olan farklılıklar ve kimlikler, liberal adaletin sorunu haline geliyor: taşıyıcıları, farklılıkların olumsuz sosyal damgalanışı yüzünden, çoğunluk mensuplarıyla aynı kamusal ilgi ve aynı saygıyla karşılaşmıyorlar.

Özetle, tarafsızlığın hiçbir çeşit ihlali farklılıkların tanınması kavramında zorunlu olarak yer almıyor. Bu yüzden, kabul arayışı sadece liberal adalet açısından meşrulaştırılmıyor esasen aynı zamanda ilkesel olarak liberal siyasetle uyumlu hale getirilebiliyor. Bu noktada yukarıda sıraladığım hak taleplerine geri dönebilir ve onları

---

19 Bu aynı zamanda çok kültürü politikalara göndermede bulunan Will Kymlicka'nın da savunduğu noktadır. Kymlicka, adil dahil olmayı (bütünleşmeyi) amaçlayan çok kültürlü toplum için talep edilen haklar ve genellikle ulusal azınlıklar tarafından dile getirilen grup özerkliği talepleri arasına keskin bir çizgi çekiyor. Ona göre, bu gerçek onları hemen gözden çıkarmak için yeterli bir neden olmasa da, sadece sonuncusunun sosyal ve siyasal bütünlüğe yönelik tehlikeli etkilere olabilir. Bkz, Kymlicka, 'Liberal Nationalism'; Kymlicka, 'Liberal Multiculturalism'.

20 Bkz. Charles Taylor, 'The Politics of Recognition' in Amy Gutmann (ed.), Multiculturalism and 'The Politics of Recognition' (Princeton, PUP, 1992), pp.25-73.

bu argüman ışığında farklılıkların kabulü lehine yeniden değerlendirebiliriz. Kamusal tanınırlığın ilk ve en temel biçimi, belirli bir toplumda olağan uygulanabilir seçenekler çerçevesinde belirli bir farkın resmi olarak kabul edilmesine dayanır. Bu tür kabule çoğu zaman kimlik politikasının ilk talebini oluşturan kamusal çerçeve içinde tahammül gösterme yoluyla ulaşılmaktadır. Kamusal hoşgörü, kamusal kabulün sembolik bir göstergesi ve ana akım toplumda farklılıklarının meşruiyetidir. Aslında, tahammül sadece sembolik anlamını geliştirmeye izin verecek doğru sebeplerle desteklenirse kabulün yerine geçebilir. Şayet kamusal tahammül "kimse zarar görmediği müddetçe herkes istediğini yapabilir" ilkesi temelinde destekleniyorsa, bu durumda farlılıkların kamusal tanınırlığı adı altında hiçbir sembolik anlam tahammül ile bağdaştırılamaz, sadece birisine bir şey yapması için özgürlüğünü vermek anlamındaki kelime anlamı geleneksel anlamı ile kala kalır. Doğru sebepler bu sorunu bir değerler ve kültürler çatışmasına indirgemez, aksine bunun yerine hâkim kurallar ve azınlıkların farklı uygulamaları, tavırlar ve yaşam tarzları arasındaki asimetriyi ve böylesi bir asimetriden doğacak özel adaletsizliği gözlemler. Bu durumda tahammülün lehine olan sebepler, müphem farklılığın zarar ilkesini ihlal etmediği ve liberal düzenle uyumlu olduğu (olması sebebiyle değil) göz önünde bulundurulduğunda, farklılıkların sosyal taşıyıcılarına kamusal olarak gösterilen yetersiz saygıya karşı koymalı, onların görünmezliğini ortadan kaldırmalı ve tam anlamıyla vatandaşlığa dahil etmelidir. Bu takdirde, zarar ilkesi ve başkalarının haklarının ihlal edilmediği bir kere tespit edilmişse söz konusu müphem farklılığın değerlendirilmesine ve içeriği açısından değerlendirilmesine gerek yoktur. Farklılıkların kamusal varlığını meşruiyetini hedefleyen kamusal tanınma, içerikten bağımsızdır ve bundan dolayı anti-mükemmeliyetçiliğe karşıtlığına karşı olmadığı sürece tarafsızlık ideali içerisine yerleştirilebilir. Sembolik kabul son tahlilde her ne kadar tarafsızlık ile uyumlu hale getirilebilirse de gözden geçirilmesinin zorunlu olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu aslında tarafsızlığın alışıldık yorumlarının ötesine geçen, farklılıklara yönelik etken ve olumlu bir kamusal ilgi ve saygı anlamına geliyor. Bahsettiği şey farklılıkları, onlarla bağlantılı dezavantajları telafi etmek maksadıyla ortadan kaldırmak değil, aksine bütün vatandaşları açık kimlikleriyle hem toplum içinde hem de özel hayatlarında olumlu olarak rahatlatmaktır.

Eğer hoşgörü, tanınma olarak tarafsızlığın gözden geçirilip tekrar düzenlenmiş bir fikriyle uyumlu hale getirilebilirse, çekimserlikle de uyumlu hale getirilebilir. Aslında bu belli bir grubun özellikle seçilip kayrılması ve böylece evrensel adalet ilkelerinden vazgeçilmesi anlamına gelmez. Sembolik tanınma kişiye özel değildir, yani dağıtımında sıkıntı çekilen nadir bulunur bir meta değildir. Söz konusu farklılığın hiçbir hakkı ihlal etmemesi koşuluyla, kamusal tanınma, her farklılığa ayrı ayrı atfedilmesi gerekse de bütün talep edenler için genelleştirilebilir.[21]

21 Fakat, bu noktada, ayrıca durumun neden bu kadar tartışmalı olduğunu ve sembolik tanınma (ne kadar sembolik olsa da) neden bazen bu kadar azimle mücadele edildiğini de açıklayan bir problem var. Aslında, farklılıkların çoğunluğun özellikleri ve uygulamalarıyla eşit bir şekilde kamusal alana dahil edilmesi, toplumsal ölçütlerin (ve sadece sembolik olmayacak bir biçimde) yeniden düzenlenebileceğine işaret eder. Bu zamana kadar yapılması ve uygulanması normal, düzgün ve bariz kabul edilmiş her şey, eğer "diğerleri" de hesaba katılacaksa. değişmek zorunda. Böylesi bir

Böylece farklılıkların kamusal tanınırlığına sembolik olarak hoşgörü yoluyla ulaşılmasının yeniden gözden geçirilip düzenlenmiş tarafsızlık fikriyle uyumlu olduğu görülüyor. Fakat kamusal tanınmaya yönelik bütün talepler basitçe sembolik siyaset tarafından yerine getirilemez. Şayet bazı sembolik olmayan önlemler belli kimliklerin bir çeşit kamusal tanınırlığı olarak talep edilirse, liberal siyaset pragmatik nedenlerden dolayı tartışmalı kararlarla karşı karşıya kalır; hem daima devlet giderlerini kapsamına aldığı için pragmatik nedenlerle hem de düzgüsel değerlendirmeler temelinde. Düzgüsel bir bakış açısıyla bakıldığında, kimlik siyasetinin çoğu iddiasının en büyük ortak sıkıntısının bireyin kimliğinin tanınmasını sağlamak için başvurulan kamusal önlemlerle genellikle grup mensupları olarak kolektiflere ve tekil bireylere öncelikli davranılmasını kastetmeleridir. Azınlıklara yönelik saldırgan davranışlara karşı özel koruma, ayrımcılığa uğrayan gruplara ayrılan kotalar ve azınlık kültürlerine verilen özel destekler, hep liberal adaletin temellerinden birini, yani eşit adalet ilkesini ihlal eden politikalardır. Bunun ötesinde, bu önlemler bireyler yerine grupların paylaşım öğeleri olduğunu varsayıyorlar, bu da liberal adaletin evrensel karakterini zedeliyormuş gibi görünüyor.

Yine de, liberal düşünürler gruplara gösterilen ayrıcalıklı muamelenin uygun koşullar altında, liberal adaletin ilkeleriyle uyumlu hale getirilebileceğini öne sürmüşlerdir.[22] İnsanlara eşit davranmak her zaman, Ronald Dworkin'in ortaya koyduğu üzere, liberal eşitliğin asıl amacı olan eşit haklara sahiplermiş gibi davranmaya eş değer olmuyor.[23] Ve ayrımcılık ve marjinalliği deneyimlemiş azınlık grubu mensupları için eşit muamele çoğu zaman daha az fırsatları ve yetenekleri olması anlamına gelir.[24] Bu tür durumlarda, ayrıcalıklı muameleler tam da eşitlik temel ilkesi tarafından haklı çıkarılmış oluyor. Fakat liberal adaletle uyumlu hale getirilebilseler dahi, gruplara gösterilen ayrıcalıklı muamele, uygulama esnasında hangi grupların onda hak iddia edebileceği, mensubiyetin nasıl tanımlanacağı gibi konularda çeşitli zorluklarla karşılaşacaktır. Bunun ötesinde, gruplara gösterilen ayrıcalıklı muamelenin onlar için en sonunda eşitlik ve dahil olma ile sonuçlanıp sonuçlanmayacağı sorusunun cevabı henüz belirsizdir.

Bu önemli sorun dışında, kimlik hak talepleri başka sorulara da zemin hazırlayabilir: azınlığın korunması serbest ifade özgürlüğüyle çatışmaya başladığında, farklı kimliklerin tanınması kamusal düzeni ve toplumsal kültürü gelenek ve var olan beklentileri tehdit edecek şekilde yeni düzenlemelere işaret ettiğinde ve dahası, kolektif haklar söz konusu olduğunda liberal siyasetin elinde bunlara yönelik hiçbir belirgin düzgüsel kural

---

değişim çoğunluğun sosyal durunun ve konumunun kötüleşmesine karşılık gelir, çünkü çoğunluğun konumsal fayda kaybını, yani toplumsal ölçütler üzerindeki özel yetki kaybını içerir. Oysa düzgüsel bir bakış açısıyla bakıldığında, çoğunluğun sosyal konumundaki kötüleşmenin etkisi farklılıkların sembolik tanınırlığına karşı bir sebep teşkil etmez çünkü vatandaşlık kişiye ait bir statü değil tamamen evrenselleştirilebilecek bir durum dur.

22 Bkz. M. Cohen, T. Nagel and T. Scanlon (eds.), Equality and Preferential Treatment (Princeton, PUP, 1977).

23 Ronald Dworkin, 'Liberalism' in A Matter of Principle (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985), pp.181-204.

24 Özellikle bkz. Owen Fiss, 'Groups and the Equal Protection Clause' in M. Cohen, T. Nagel and T. Scanlon (eds.), Equality and Preferential Treatment (Princeton, PUP, 1977), pp.84-154.

bulunmayacaktır. Bütün tanınma taleplerini yerine getirmek mümkün değildir, hem de kendi koşullarından dolayı, ancak kimliklerin tanınırlığı çabası liberal adalette temellendiği için onların açıkça reddedilmeleri de kabul edilebilir değildir.

Ancak ben, liberal ilkeler veya diğer haklarla olan çatışmanın, örneğin söz konusu grup üzerindeki baskının, ayrımcılığın ve ısrarcı dışlamanın daha kesin bir değerlendirmesinin mümkün olduğu, bu nedenle talebin az ya da çok makul hale gelebileceği somut durumlarda daha az keskin olacağı kanısındayım. Bağlamsal analiz kesin bir çözüm sunmayacak ve kaybı telafi etmeyecektir, ancak durum ve mevcut beklentiler göz önünde bulundurulduğunda sorunlara dair nispi aciliyete ışık tutacaktır. Dahası, kamusal karar, üzerinde daha çok durulması gereken daha genel bir değerlendirme ışığında sıkıntıdan kurtarılır. Bütün bu talepler sözde dışlanan kimlikler için kamusal tanınırlığı amaçlarlar; ama yine de tanınma doğrudan değil daima başka bir şey aracılığı ile sınıflandırılabilecek bir faydadır; bu bir beyan, bir jest aracılığı ile veya mağaza saatlerinin tekrar düzenlenmesi, kamu yönetiminde bir dilsel kodun yerleşik bir uygulama haline getirilmesi veya Müslüman okullar için parasal destek sağlanması gibi daha kesin bir hüküm aracılığı ile olabilir. Eğer çıkarımım doğruysa, bu tür taleplerin gerekçelendirilmesi, özel bir koruma veya yeniden düzenleme elde etme şeklindeki sahip olma şeklindeki kelime anlamının çok ötesine geçer ve farklı bir kimlik için kamusal kimlik elde etmenin sembolik anlamına ulaşır. Bu sembolik boyut, kamusal çıkar gruplarının görünürde benzer iddialarıyla kıyaslandığında, hep bu taleplerin en önemli zorluğu olarak görüldü. Buradaki asıl zorluk, çıkar siyaseti takasa, tazminata, yan ödemeye ve tavize açıkken kimlik tanınırlığının pazarlığa kapalı olmamasından kaynaklanıyor.[25] Ben yine de eğer söz konusu olan şey gerçekten tanınırlığın sembolik boyutu ise, siyasal otoriteler tanınırlığı önemli kılacak, belki sembolik olan, bazı adımlar attıklarında, hak iddiasının asıl içeriğinin çok daha az önemli olacağını ve müzakereye açık duruma geleceğini savunuyorum. Örneğin, mağaza yönetmeliği düzenlendiği ve mağazalar Pazar günleri açık olup Cuma veya Cumartesi günleri kapalı olduğu müddetçe Pazar gününü hafta sonu tatili olarak değiştirmenin anlamı yok. Pazar gününü genel tatil günü olarak belirleyen ve tamamen çoğunluğun geleneğine göre şekillendirilmiş olan önceki yönetmeliğin gözden geçirilmesi, kamusal itina, başkalarının geleneğini dikkate alma ve toplumsal ölçütleri farklı kimlikleri kapsayacak şekilde düzenleme istenci anlamına gelir. Başka bir deyişle, bu, hiçbir şekilde sosyal bütünlük ve düzenden fedakârlık etmeksizin elde edilecek tam anlamıyla kamusal tanınırlığın bir türüdür.

Farklı kimliklerin kamusal tanınırlığı tartışmaya kapalıdır, ancak gerçek hak iddiaları uzlaşmaya ve tavize açıkken asıl tartışmaya kapalı olan şey semboliktir. Günümüz çoğulculuğunun siyasal sorunları bu yaklaşımla sihirli bir şekilde çözülmese bile, en azından kimlik siyaseti liberal siyaset bağlamında çok zorlu ve çok da ölçüsüz görünmez, aynı zamanda hem adalet ilkeleri ile doğrulanır hem de bilindik çıkar politikalarına, şimdiye kadar tahmin edilenden daha fazla yakınlaşır.

Çeviri: Metin Toprak, Helin Rana Toprak

25 Tekrar bkz. Pizzorno, Le radici della politica assoluta

Teorik ve siyasal kabullerimiz üzerine eleştirel yorumlar -1 doğrular: kartezyen ve ortodoks

Mahir Kalaylıoğlu

Biliyoruz ki tarihin motoru bilinç değildir, felsefede bile.
Louis Althusser

GİRİŞ

Ortodoks tutum, siyasal özgürleşmeyi bir bilinç ve genellik meselesi olarak görür: Siyasal özgürleşmeden, insanlar yaşadıkları sorunların kaynağını şu veya bu tikel ve mahalli şeylerde görmeyi bırakıp, "genel olarak ekonomik sistemin kendisinde var olan yapısal bir sorun olarak" görmeye başladıklarında bahsedilebilir. Bu bakımdan, ortodoks solcunun siyasal yaşamdaki yaygın akıl yürütme biçimleri ve bunlara dayalı hâkim kanaatler karşısında duyduğu şüphe, bir tavır olarak, duyumsal deneyim karşısındaki Kartezyen tutumu anımsatır. İkisi de, çoğunluğun basmakalıp kabulleri ve duyumsamaya dayalı tikel şeylerin yanıltıcı doğaları karşısında, doğruluğundan şüphe edemeyeceğimiz genel hakikatlerden yana tavır alırlar. Bu tavır açısından yapılması gereken şey, kendi düşünce sistematiğimiz içinde daha fazla ilerlememizi olanaksızlaştıran sert bir çekirdekle karşılaşana değin şüpheci tutumu sürdürmek, devam etmektir. (Elbette gerçek bir sistematiğe sahip olduğumuz ölçüde, karşılaştığımız şey genellikle içinde hareket ettiğimiz sorunsal nezdinde öngörülen bir şey olacaktır. Zira sorunsal, Althusser'in deyimiyle bir ideolojinin cevaplarına hükmeden sorular sistemidir.)

Descartes, bu sert çekirdeği en açık olarak Tanrı'da bulur. Meditasyonlar'da, öncelikle cisimlerin bile duyular aracılığıyla değil salt zihinle algılandıklarını söyler (2013, 59), sonra zihin tarafından açık ve seçik şekilde algılanan her şeyin doğru olduğu şeklindeki genel ilkesini postüle eder (63). Bunların ardından, Tanrının varlığını kanıtlamaya girişir. Bu girişimde sergilediği düşünsel edimlerden biri bizim için özellikle ilgi çekicidir: "Eğer benim fikirlerimden birinin nesnel gerçekliği, bu gerçekliğin bende ne biçimsel olarak ne de daha yüksek bir biçimde bulunmadığından emin olacağım kadar büyükse ve bu yüzden ben şahsen bu fikrin nedeni olamıyorsam, o zaman elbette zorunlu olarak … bu fikrin nedeni olan başka bir şeyin de varolduğu sonucu çıkacaktır." (81) Bu noktada, kısa bir terminolojik açıklama (Smith, 2016): Fikirler, Descartes açısından, düşüncenin bir kipi olarak, nesneleri zihne temsil etmekle tanımlanırlar ve dolayısıyla doğaları itibariyle nesneldirler. Biçimsel gerçeklik, bir şeyin aktüel olarak varolan bir şey olması itibariyle sahip olduğu gerçeklikken; nesnel gerçeklikse, bir şeyin, başka bir şeyin temsili olması itibariyle sahip olduğu gerçekliktir. Bu bağlamda, Descartes'ın nihai olarak Tanrı'nın varolduğu kabulüyle sonuçlanacak olan akıl yürütmesindeki tayin edici halkalardan biri şudur: Zihnimde bir fikir olarak Tanrının nesnel gerçekliği o kadar büyüktür ki, bu büyüklük olsa olsa onun nedeni olan aktüel bir Tanrı'nın (zorunlu bir şekilde) biçimsel olarak var olduğunu gösterir. Kartezyen kuşku, böylelikle, biçimsel olarak kendisine (kendi fikirlerine) bağlayabileceği veya kendisiyle ilişkilendirebileceği tikellerin ötesinde, kendisinin hiçbir şekilde nedeni olamayacağı ve dolayısıyla zorunlu olarak varolacak bir töze ulaşmış olur.

Descartes'ın tanıtlaması, bir tavır olarak, ortodoks solcunun tikeller konusundaki tutumuna benzer: Herhangi bir tikeli (din kurumu, kentsel politikalar, eğitim sistemi) mevcut sorunların nedeni olarak görmek, esasında başka fikirlerden doğmuş veya başka fikirlere bağlanabilecek fikirleri hatalı bir şekilde neden olarak almaktır. Oysa neden, ancak ve ancak, başka bir tikel fikre değil ama doğrudan doğruya dayandığı biçimsel gerçekliğe bağlanabilecek, başka deyişle (Descartes'ın Tanrı fikrinde olduğu gibi) dayandığı biçimsel gerçekle arasına başka bir tikel fikrin giremeyeceği kadar büyük bir fikir, bir ilk fikir olmalıdır. Dolayısıyla nedenin belirlenmesine ilişkin sorun, temel olarak, belirli tikelleri birtakım başka tikellerden ayırma sorunu değil, bizzat, tikel fikirlerle ilk ve büyük fikirler arasında yapılacak daha esaslı bir ayırım sorunudur. Ortodoks sol akıl açısından bu ikinci türdeki fikirler, toplumsal hayatın biricik tözsel gerçekliği olarak görülen ekonomik yapıyı siyasi aklımıza temsil edecek genel ve büyük mefhumlardır: Ekonomik sistem, yapısal faktörler, vb.

Dolayısıyla ortodoks söylem kendi özgül birliğini, diğer şeylerden daha çok ekonomik sistem vb. mefhumlarda (bunların yinelenme biçimlerinde, ortodoks söylemin önermeler zinciri içinde sahip oldukları müstesna rolde) cisimleşen bir dizi ön kabulde bulur diyebiliriz. Tartıştığımız bağlamda bu kabullerin en önemlisine işaret ettik: Ortodoks tasarı açısından ekonomik sistem fikri, insanların kendileri hakkındaki (yaşadıkları sorunlar hakkındaki) hakikate ulaşabilecekleri simgesel özdeşleşme noktasını temsil eder. Althusser'in ideoloji tanımından hareketle söylersek bu fikre sahip olunması, kişinin kendi gerçek varoluş koşullarıyla imgesel değil ama nesnel bir ilişki kurduğu anlamına gelir.

Bu nedenle de, kendi gerçekliğimizi ancak bu fikri perspektif altında tanımak koşuluyla devrimci mücadelenin bir parçası olabiliriz. Bu da bizi ortodoks tasarının dayandığı diğer bir ön kabule götürür: Tabiyet ideolojik bir şeyken, buna karşı koymak nesnel gerçeklikle esaslı bir bağ kurmayı gerektirir. Başka deyişle, ortodoks tasarı ideoloji konusunda havsalasını ne kadar genişletse de, esasen tabiyete karşı koymayı ideoloji başlığı altında ele almayı beceremez. İdeoloji her halükarda yanlış-tanımadır, tabiyete karşı koyuşsa ancak doğru-tanımayla mümkündür. Bu açıdan, tanımanın daima bir yanlış-tanıma olduğu yönündeki fikir, ortodoks kuramsal evrene tamamen yabancı bir fikirdir. Benzer bir şekilde, Marx'ın "ideolojinin tarihi yoktur" önermesiyle (ideoloji tarihsizdir, onu oluşturan yanıltıcı fikirler tarihsel gerçekliğe sahip değildir) radikal bir farklılığa sahip olan Althusser'in "ideolojinin tarihi yoktur" önermesi (yapısı ve işleyişi açısından tarih sahnesinde boy gösteren bütün toplum biçimlerinin daimi bir unsuru olması sebebiyle ideoloji – tarihe aşkın değil ama – tüm-tarihi veya trans-tarihseldir), sonraki bütün bir kuramsal gelişime yön vermiş olsa da ortodoks tutum açısından pek bir mana ifade etmez.

NESNE-NEDEN OLARAK EKONOMİ VE İDEOLOJİK YANILGI

Bu girizgâh şu bağlantıyı kurmamıza olanak sağladı: İdeoloji ve nesnel veya imgesel ve (yukarıda işaret ettiğimiz spesifik anlamıyla yani nesnel hakikate erişim sağlayacak ideoloji-üstü bir özdeşleşme noktası olarak) simgesel arasındaki bu radikal bölünme veya kopukluk, başka bir ifadeyle bunların birbirlerini tastamam dışarıda bırakan iki karşıt kutup şeklinde düşünülmeleri, doğrudan doğruya ortodoks söylemde ekonomik sistemin bir "neden" olarak sahip olduğu statüyle ilişkilidir. Bu statü üzerine düşünmenin yollarından biri, Althusser'in ortaya attığı ve Marx'ın, Batı felsefe geleneğindeki iki baskın nedensellik modelini oluşturan i. "ifadeci" ve ii. "mekanik" (veya "geçişli") nedensellik türlerinden kesin olarak koptuğunu öne süren argümana odaklanmaktır. (Marx'ın bunların yerine ne koyduğu sorusunu, daha doğrusu Althusser'in bu soruya cevabını şu aşamada bir yana bırakalım.) Kısaca anımsayacak olursak, Althusser'e göre ifadeci nedensellikte, kendisini görünüş biçimlerinin çokluğunda ifade eden tekil bir nedene, içsel bir öze sahibizdir (Zizek, 1993, 75). Bu nedensellik kavramını, kendi işleyişini olanaklı kılan bütünlük modeliyle, ifadeci bütünlük modeliyle birlikte düşünmek yerinde olur. Althusser bu modeli şöyle tasvir eder: İfadeci bütünlükte "tüm unsurlar, her biri bütünlüğün içsel birliğini ifade eden bütünsel unsurlardır, zira bu bütünlüğün kendisi de ancak, tüm karmaşıklığıyla, basit bir ilkenin (adı geçen içsel özün, mk) nesneleşmesi-yabancılaşması olarak vardır" (1976, 182). İkinci nedensellik kavramıysa, bilardo topu modelinde olduğu gibi neden ve etki arasındaki ilişkinin dışsal olarak ele alındığı, lineer bir nedenler ve etkiler zinciri öngören bir modelidir (Ning, 1994). Stout bu ikinci modeli şöyle tarif eder: "Bir şey kendi varlığı dışında yer alan etkilere yol açtığı müddetçe nedensellik geçişlidir" (2013, 145).[1]

1 Althusser'in "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" metninde ideoloji bağlamında andığı iki yorumlama türünün, "Kapitali Okumak" metninde yapı sorunu etrafında ele aldığı bu iki nedensellik türüyle gösterdikleri yakınlık bir tesadüf müdür, bilmiyoruz. Ama en azından, bu iki nedensellik türünün daha iyi anlaşılması ve örneklenmesine de katkı sağlayabileceği düşüncesiyle, burada

Kestirmeden söylersek, ortodoks tutumun ekonomiyi kavrayış tarzı her iki nedenselliğin bir karışımına dayanır. Öncelikle, ekonominin diğer unsurlar gibi pozitif bir unsur olarak kavranması akla mekanik nedenselliği getirir. Ne var ki, toplumsal bütünün işleyişinde ekonominin rolünü tam olarak mekanik nedensellik çerçevesinde kavramak olanaklı değildir, zira tıpkı kendisinin diğer unsurları etkilemesi (belirlemesi) gibi onu etkilediğini söyleyebileceğimiz başka bir pozitif unsur yoktur. Başka bir ifadeyle, ortodoks tasarı açısından neden ve etki zinciri sonsuz değildir, etkilerden nedenlere ilerleyen harekette bir kez ekonomiye geldiğimizde daha fazla devam edemeyiz (daha derine inemeyiz). Zira o en nihai nesne-*neden*'dir. Bu ise, içsel bir öz anlayışına dayalı ifadeci nedensellik modelini akla getirir. Ne var ki ekonominin, ifadeci modelde olduğu gibi, kendisinin fenomenal ifade biçimleri olmaktan başka bir anlam taşımayan toplumsal bütünün unsurlarında ifade bulan ve dolayısıyla da bizatihi bunlarda mevcut ve içkin olan bir içsel öz olarak görüldüğü de söylenemez. Zira o *nesne*-neden'dir de. Başka deyişle bizzat toplumsal bütünü oluşturan unsurlardan biri olması, uygun şekilde bir içsel öz olarak düşünülmesine de mani olur. Bu son noktayı bir karşılaştırma yapmak suretiyle şöyle de somutlayabiliriz: Ortodoks tasarı açısından toplumsal bütünün unsurları, haliyle ekonominin kendi kendisiyle ilişkileri değildir. Oysa ifadeci nedensellik türünün büyük üstadı Hegel açısından, "(b)ir halkın kültürünün çeşitli yanları, tinin kendi kendisiyle ilişkileridir" (1995, 120).[2]

---

kısaca ele alalım. Althusser'in ideoloji metnindeki argümanı şöyledir: İdeolojilerin gerçekliğe denk düşmediklerini kabul etsek bile, ideolojiler tarafından sunulan dünya temsillerinin bir biçimde gerçekliği anıştırdıklarını ve dolayısıyla "yorumlanmaları" halinde bu temsillerin altındaki dünya gerçekliğine ulaşılacağını da kabul ederiz. Bu bağlamda, filozofumuz, ideolojide neyin nasıl temsil edildiğine dair kendi yaklaşımını açımlamadan evvel, en tanınmış olduğunu söylediği diğer iki yorumlama biçiminden kısaca bahseder (2014, 69). Birincisi, "Tanrı, gerçek Kral'ın hayali temsilidir" sözünde cisimleşen mekanist türdür. Yukarıdaki tanıma bakarsak bu model mekanisttir zira gerçek Kral ve hayali temsilinden iki ayrı şey olarak söz edilir. İkincisiyse, Feuerbach'ın "Tanrı gerçek İnsan'ın özüdür" ifadesinde bir örneğini gördüğümüz yorumbilimsel türdür. Bunun ise ifadeci nedenselliği andırdığını söyleyebiliriz. Andırır zira Feuerbach'ta evet din insana, insani gerçekliğe bağlanır (Feuerbach: "Teoloji, antropolojidir") ama bu gerçeklik bir "öz" şeklinde kavranmaya devam edilir (Feuerbach: "İnsanın Tanrısı, tanrısallaştırılmış insan özünden başka bir şey değildir). Marx'ın Feuerbach üzerine altıncı tezinden hareketle söylersek, o halde Feuerbach'ta dinsel veya insansal öz kavramları altında sahip olduğumuz şey, birçok bireyi doğal olarak birbirine bağlayan soyut, "içsel" bir genelliktir halen. Dolayısıyla, ifadeci nedenselliğin temel karakteristiği olan, bir dizi unsurun, parçası oldukları bütüne birliğini veren ve dolayısıyla onların her birinde içkin olan içsel bir özün "ifadesi" (onun fenomenleri) olarak alındıkları bütünlük modelinin burada da işbaşında olduğu düşünülebilir (İçsel öz olarak "insan özü" ve bütünün bu öz yoluyla birbirine bağlanan unsurları olarak "insan bireyleri"). Marx`ın, Feuerbach'a yönelik eleştirel tezlerinden sonra, üstelik tam da bu eleştirileri izleyen ve yer yer onları açımladığı Alman İdeolojisi metninde bu modelden kopamamış ve dahi onu takip etmiş olmasıysa herhalde en azından ironik sayılmalıdır. (Örneğin: Öz olarak "sınıflar arasındaki *gerçek* savaşım" ve her biri bu özün büründüğü *yabancılaşmış*, *aldatıcı* biçimler olarak, bu öz tarafından tanımlanan toplumsal bütünün bütünsel unsurlarını oluşturan "devlet içindeki savaşımlar", "ideolojik savaşımlar", vb.)

2 Böylelikle, Zizek'in ortodoks tasarıda ekonomiye verilen müstesna rolü sürdürmek namına ortaya attığı formülasyonu, daha doğrusu burada yürüttüğümüz tartışmaya uygun olan formülasyonlardan birisini hatırlamamız gereken noktaya da gelmiş bulunuyoruz. Bu formülasyonun, tam da burada bahsettiğimiz güçlükleri aşmayı ve dolayısıyla da ekonominin *nesne-neden* olarak statüsünü terimin her iki tarafı açısından da düşünülebilir kılmayı amaçladığı görülebilir: "belirleyici kerte bizatihi,

Bu durum, ortodoks söylemde rastladığımız özgül durumu yaratır: Ekonomi elbette belirleyici merkezdir, ne var ki kendi etkilerinden bağımsız olarak varolan pozitif bir kendilik olması itibariyle, etkilerine dönük nesnel bir kavrayış ancak bu pozitifliğin tanınması koşuluyla sağlanabilir. Başka bir ifadeyle, onu neden olarak diğer unsurlar üzerindeki etkilerinde tanıyabilmek için, öncelikle bizzat nesne olarak statüsünü teslim etmek gerekir. Nesneden yola çıkıp nedenselliğini teyit ettiğimiz bu hareket, ters yönden gitmek suretiyle de alabileceğimiz bir rota teşkil etmez. Zira fenomenal ifade biçimleri onun nesne-neden statüsünü gizler, ona pozitif referansta bulunmazlar; bu nedenle de bunlara takılıp kalmış bir düşünce biçimi ideolojiktir. Dolayısıyla, siyasal tabiyetimizi sağlayan bu tür ideolojik yanılgılardan kurtulmak için, ekonomiyi bir neden olarak "açık ve seçikliği" içinde yani ortodoks terminolojiyle "genel olarak" kavrayabilmemiz gerekir. (Descartes açısından açık bir fikir, dikkatli bir zihin açısından mevcut olan bir fikirken; seçikse, diğer fikirlerden açık bir biçimde ayrı ve kesin olan fikirdir, böylece de filozofumuz tarafından "kendi içinde bir tek açık olanı muhteva eden" fikir olarak tanımlanır. Bu itibarla, açıklık, bilinmezlikle; seçiklikse, karışıklık ile tezat oluşturur. Bkz. Newman, 2016. Bir diğer yoruma göreyse, açıklık kavramsal kesinlikle ilgilidir ve böylece de psikolojik bir standart olarak görülebilir. Seçiklikse bir fikrin – örn. masa fikrinin sandalye fikrinden – farklı olmasını sağlayan unsurlara işaret eder ve bu nedenle de mantıksal bir kriterdir.[3]) Ortodoks terminolojide "genel olarak" ifadesi, ekonominin bir kendilik olarak nesne-neden statüsüne uygun yani *açıklığı* ve dolayısıyla da diğer unsurların tümünden onu radikal biçimde ayıran mesafenin – ki bu yukarıda değindiğimiz gibi kat edilebilmesi ancak ve ancak tek bir rotanın izlenmesine bağlı olan bir mesafedir – teslim edilmesi suretiyle yani *seçikliği* içinde kavranması ihtiyacına işaret eder. Açıkçası, ortodoks tasarı açısından ekonomiyi kavramanın yegâne yolu da bu "genel olarak" kipidir zaten, zira (etkilerinden bağımsız olarak varolan) bir nedenin kendi etkileri veya etkide bulunduğu fenomenler yoluyla özgülleştirilebileceğini varsaymak pek olanaklı görünmez. Bu nedenle, ortodoks açıklamada "bağlam", "tarihselleştirme" vb. terimler her zaman için ikincildir, onlar altında sahip olduğumuz şey hep aynı genel olarak

içinde belirleyici rolünü oynadığı bütün bir ilişkiler ağı tarafından üstbelirlenir" (bkz. 1993, 75). Zizek'in, böylelikle, ekonominin neden olarak işlerliğini, nesne olarak kendisinin de belirleniyor olması gerçeği tarafından sağlama almaya çalıştığını söyleyebiliriz. Ne var ki Zizek'in yorumu esasında üstbelirlenme kavramının oldukça sınırlanmış bir versiyonudur ve gene aynı satırlarda bu yorumu Althusser'in üstbelirlenme anlayışı olarak sunmasıysa tamamen kendi yaklaşımı hatırınadır. Zira Althusser "üstbelirlenme" kavramını, toplumsal bütündeki tikel bir unsurun diğerleri üzerinde sahip olduğu belirleyicilikten tamamen farklı bir biçimde; i. yapıyı, etkilerinin "dışında" değil, tersine bizzat etkilerine "içkin", dolayısıyla da tamamen bu etkilerden müteşekkil bir bileşim veya neden olarak düşünmek suretiyle, ii. birliği bu yapı tarafından sağlanmış olan bir toplumsal formasyonun değişimlerini – ekonomizme, mekanik ve ifadeci nedensellik anlayışlarına prim vermeden – kavramlaştırmak üzere ortaya atar. Böylelikle, örneğin bu toplumsal formasyonu oluşturan bir çelişkinin belirli bir tarihsel dönemde kazandığı başatlık, bizatihi sözkonusu formasyonun yapısı kapsamındaki bir üstbelirlenme, daha kesin bir ifadeyle çelişkinin üstbelirlenmesinin o an geçerli özgül biçimi ve dolayısıyla da nihai olarak, o toplumsal formasyona birliğini veren yapısal sabitin belirli ve somut bir varyasyonu olarak görülür.

3 Bununla birlikte, Descartes'ın bu iki kavram konusundaki görüşlerini sistematik olarak sunmadığı şeklindeki argümanın, literatürde bu kavramları tanımlama konusunda karşılaştığımız ölçülülük tarafından doğrulanıyor göründüğünü not edelim.

ekonomik sistemdir.[4]

"Açık ve seçik" kavrayış koşulu, ortodoks tasarının politika, sınıf, sınıf mücadelesi gibi kavramlarını da karakterize eder. Örneğin, siyasal bir aktör olarak işçi sınıfı, sembolik bir bütünleştirme işleminin sonucu, bir dizi toplumsal konum arasında üstbelirlenme yoluyla kurulacak bir yoğunlaşma noktası olarak değil, nesnel olanağını nesne-neden olarak ekonomide bulan verili ve nispeten homojen bir kendilik olarak düşünülür. Farklılaşmalar olmakla beraber bunlar içeridedir, sınıf-içidir; o anlamda da sınıf "seçik" olarak kavranmayı hak eder (bkz. yukarıdaki seçik tanımı). Başka bir ifadeyle, ortodoks söylem açısından sınıf hâlihazırda vardır, eksik olan bilincidir. Bu noktada, ortodoks söylemde teorik olarak bilinç kategorisine duyulan can alıcı ihtiyacın sebebini görebiliriz. Bilinç kategorisinin ve bu kategoriye dayalı işçi sınıfı bilinci, kendi için sınıf vb. adlandırmaların işlevi, teorik planda, toplumsal bir oluşum olarak sınıfın kuruluşu hususunda hesaba katılması gereken bütün bir sembolik (ideolojik, politik) sürecin önemini teslim etmeye dönük kavramsal araçların eksikliğini ikame etmektir. Siyasal plandaysa, işçi sınıfı terimiyle işaret edilen toplumsal kesimlerin bir sınıf olarak siyasal eylemsizliklerinin veri olduğu koşullarda söylemin işlerliğini sürdürmenin bir yoludur. (Bu bakımdan, bilinç kategorisi ortodoks söylemin en temel semptomudur, diyebiliriz.) Bu elbette bilince kaldırabileceğinden fazlasını yüklemektir ve nitekim sınıf mücadelesine ilişkin ortodoks söylemde oldukça tutarsız bir zıtlık ortaya çıkmasına neden olur. Sınıfa dönük kaba "materyalist" tez (sınıfın seçik, hâlihazırda olmuş bitmiş, verili bir şey olarak düşünülmesi) ile onun siyaseten eylemsizliğini açıklamak üzere başvurulan "bilinç" (daha doğrusu bilinçsizlik) kategorisi üzerindeki epistemolojik yük arasındaki zıtlıktan bahsediyoruz. Bilinç kategorisinin (temel sorunun ekonomik sistem ve yapısal faktörlere dönük bilinçsizlik olduğu varsayımının) bütün bir devrimci siyasal mücadele sorunsalının merkezine gelip yerleşmesindeki gözle görülür tuhaflıktan. Ve aslına bakılırsa, bütün sorunsalın ayakta kalabilmesinin doğrudan doğruya bu "bilinçsizlik" ön kabulüne bağlı hale gelmiş olmasındaki tuhaflıktan… Ortodoks tavra ilişkin en büyük mesele, siyaseten etkinleştirici değil apolojist olmasıdır!

Bu noktada, kısaca bu terimi ne anlamda kullandığımızı açıklayalım. Apolojist terimini burada, belirli tipte bir siyasal eylemliliğin mevcut durumda noksan ve ama olanaklı olmasının gerekçelerini saptamaya yönelen bir konum alma anlamında kullanıyoruz. Daha spesifik olarak bu terimle, girişilebilecek siyasal eylemselliklere dönük pozitif nedenler sağlamak üzere mevcut durumu analiz etmeye yönelecek bir yaklaşımdan farklı olarak; kendi hedefi olarak belirlediği ve mevcut durumda noksan (eksik) olan belirli tipteki bir eylemselliğin olanaklılığına dair kuramsal dayanaklar üretmek maksadıyla mevcuda eğilen

4 Bu hususta akla gelen dolayım kategorisi de ortodoks tasarının temel kabullerinde bir değişiklik yaratmak şöyle dursun, bizatihi bu tasarıyı kavramsal olarak takviye etmenin yollarından biridir. Zira bu kategori yoluyla gösterilmesi hedeflenen şey, ortodoks retorikle söylersek, toplumsal bütünün karmaşıklaşmış görünümüne rağmen bu bütünün bir unsuru olarak ekonominin nesne-neden statüsü içinde etkisini diğer unsurlara ulaştırıp onları belirlemeyi halen nasıl sürdürdüğünün ortaya konmasıdır: Tek kelimeyle, doğrudan değil dolayımlı olarak. O halde, dolayım kategorisi yoluyla ortaya konan teorik performansta gördüğümüz şeyin, ortodoks tasarıdaki problematiğin bir yeniden ele alınması değil ama bütünlük, neden vb. kavramlara dönük ortodoks söylemin dolayımlanması olduğunu söylemek isabetli olur.

bir yaklaşımı kastediyoruz. Burada "pozitif nedenler" ve "kuramsal dayanaklar" arasında yaptığımız ayrımla, bir dereceye kadar, Foucault'nun "ifadeler için bir gerçeklik (reality) koşulu" ile "yargılar için bir geçerlilik (validity) koşulu" arasında yaptığı ayrımı anıştırmayı hedeflediğimiz söylenebilir (1972, 127). Madem öyle, Foucault'nun ayrımından hareketle bir adım daha atarak, "siyaseten etkinleştirici değil apolojist" ifadesiyle kastettiğimiz siyasal söylem türünü şöyle karakterize etmeyi deneyelim: Mevcut durumun bir analiziyle siyasal iktidar karşısında girişilen ve girişilebilecek siyasal eylemsellikler için hâlihazırdaki gerçeklik koşullarını saptamaktan ziyade, kendi siyasal kimliğini tanımladığı belirli tipteki (ideal) bir eylemselliğin olanaklılığına dönük yargıları için mevcut durumdaki geçerlilik koşullarını saptamaya yönelen bir siyasal söylem. Anlaşılacağı üzere iddiamız o ki, bu siyasal söylem veya tutum, ortodoks teorik kabullerle, içinde bulunduğumuz mevcut durumda eksik olan şeyin esasen bilinç olduğu varsayımının basitliğiyle dolaysız bir ilişki içindedir ve olanaklı eylemlerin gerçeklik koşulları hususunu pas geçerek, belirli tipteki eylemlerin olanaklılığına dair geçerlilik koşullarına odaklanan söylem biçimi, işte bu bilinç sorunsalı içinde mümkün hale gelmektedir.

Ortodoks tasarıda "siyasal mücadele" sorununun içerdiği güçlüğe daha yakından bakmayı deneyelim: Ekonomik sistem fikrinde somutlanan devrimci perspektife (bilince) mevcut ideolojik yaşantılarımız içinde kendiliğinden ulaşamayacağımıza göre, tabiyete karşı devrimci bir siyasetin yaygınlaşabilmesi için ideolojik olanla nesnel olan arasındaki mesafenin bir biçimde alınması zorunludur. Bu, elbette siyasi öncülük çerçevesinde partiye atfedilen bir görevdir ve parti tarafından üstlenilen "dışarıdan bilinç taşıma" rolünün ortodoks tasarı açısından sahip olduğu olmazsa olmaz öneme ışık tutar. Kısacası, "geniş kitlelere yaşadıkları krizin sorumlularının bir kişi, grup, bir etnik azınlık, başka bir toplum vb. olmadığını göstermek gerekir" (Coşkun, 2016). Gelgelelim, siyasi öncülük ve partiden bahsetmek esasında sorunu sadece farklı terimlere transfer etmektir. Zira asıl soru olduğu yerde durmaktadır: Ortodoks tasarı açısından kitlelerin partinin çağrısına yanıt vermelerinin; onunla, temsil etmekte olduğu simgesel özdeşleşme rolü çerçevesinde ilişkilenmelerinin siyasal olanağı nedir? Bu olanağın neden deneyim başlığı altında düşünülemeyeceğine işaret ettik: Bunun olanaklı olması bütün akıl yürütmemizi geçersizleştirirdi.5 Her halükarda, bunun yegâne olanağı, tartışmayı yürüttüğümüz düzey açısından söylersek, kitlelerin mevcut ideolojik fikirleriyle, (ortodoks kavrayıştaki statüsü itibariyle) ekonomik sistem fikri arasında bir bağlantı noktası olurdu. Ne var ki sorun, gördüğümüz gibi, ortodoks tahayyülde bu tür bir bağlantıyı, tikel bir fikirden, ilk fikir olarak ekonomik sistem ve yapısal faktörler fikirlerine geçmemizi (yükselmemizi) sağlayacak rabıta noktalarının, eşdeğerleyici etkileri düşünmenin güçlüğüdür. Bir nesne-neden olarak ekonomiye verilen ve ekonomik

5 Deneyimle simgesel özdeşleşme arasındaki geçişsizlik; bu metinde ele aldığımız şekliyle ortodoks varyantı da dâhil olmak üzere Marksizmin, ekonomiyle siyaset arasındaki farklılığı ve siyasetin özgüllüğünü takdir etmesinin en temel ifadelerinden biri olan "işçi sınıfına siyasal bilinç dışarıdan verilir" şeklindeki Leninist prensipte teslim edilmiştir. Lenin'in önermesindeki dışarıdan vurgusu, işçi sınıfının kendini (kendi varlık koşullarını) kendi toplumsal deneyimi-pratiği içinde tanımasının biçimleriyle ve bunların ileri bir varyantı olan ekonomist sendikal bilinçle, sosyalist siyasal bilinç arasındaki ilişkinin zorunsuzluğuna işaret eder.

sistem, yapısal faktörler vb. şekillerde karşımıza çıkan müstesna açıklayıcı rol bizatihi bu ilişkinin önündeki engeldir.

Bu müstesna rol, ortodoks kavrayış açısından tabiyetimizin de esasen ideolojik-siyasal değil ekonomik bir mahiyete sahip olduğunu gösterir. İlkinin işlevi olsa olsa ekonomik tabiyetimizi gizlemek, böylelikle onu sağlayan ekonomik koşulların sürdürülmesini güvence altına almaktır. Tabiyetin nasıl algılandığına ilişkin tutum, siyasal mücadele açısından da esaslı bir fark yaratır: Örn. Althusser'de ideolojik tabiyet yoluyla toplumsal üretim ilişkileri yeniden üretilir ve bu, mevcut ideolojiler alanında var olmanın, bu alanda (elbette seçici ama doğası itibariyle pozitif) inisiyatif almanın siyasal mücadele açısından sahip olduğu birincil önemi gösterir. Ortodoks kavrayışta ekonomik tabiyet aldatıcı ideolojik biçimler yoluyla gizlenir ve bu, mevcut ideolojiler alanını tanımlayan yanıltıcı ideolojik biçimlerin karşısına doğru biçimlerle çıkmanın siyasal önemini gösterir. Ama elbette bu doğru biçimler – tanımları gereği – mevcut ideolojiler alanında bir karşılığa sahip olmadıkları ölçüde, ortodoks siyasi tavır kaçınılmaz olarak ayrımsal/negatif bir mahiyet kazanır. (Elbette ortodoks pratik açısından daha makul görünen bir diğer seçenek de, kitlelerle bizzat kendi ortodoks tasarısı nezdinde "reformist" tanımını hak edecek bir siyasi yönelimle ilişkilenmeye çalışması; çağrısını, onları mevcut fikirleri üzerinden kavramaya çalışan unsurlara dayandırmasıdır. Ama bu seçeneğin, ortodoks siyaset ifadesinin bir oksimoron olduğunu kabul etmek gibi bir maliyeti vardır.) Mevcut ideolojik-siyasal alanla ilişkilenme biçimlerinde ortaya çıkan bu esaslı ayrım, Laclaucu kavramlarla, i. (Althusserci seçenekte) eşdeğerlik mantığını gözeten bir tavırla, ii. belirleyici şekilde fark mantığına meyleden bir tavır arasındaki ayırım olarak da yorumlanabilir.[6] Laclau'nun tanımından hareketle bu önermeyi biraz daha açalım: Mevcut ideolojik-siyasal alanla ilişkilenme biçimi bağlamında, eşdeğerlik mantığından feragat etmeyen bir radikal tavır bu alana eşdeğersel bir şekilde eklemleyebileceği ayrımsal (kendisinden farklı) unsurları gözeten bir siyasal mantıkla yaklaşırken; fark mantığına dayalı bir pozisyon almaysa kendini bu alan ve dolayısıyla onun unsurlarından tamamen ayırmayı seçecektir.[7] Elbette ideolojik-siyasal alanın unsurları ifa-

6 "Öyleyse toplumsal olanın inşası için iki yolumuz vardır: ya bir tikelliğin … iddia edilmesi suretiyle – ki, bunun öteki tikelliklerle bağları ayrımsal türdendir (daha önce gördüğümüz gibi: pozitif terimler değil, yalnızca farklar) ya da bütün tikelliklerin eşdeğer olarak ortaklıkları vurgulanarak tikellikten kısmi olarak feragat edilmesiyle. Toplumsalın ikinci tarzda inşası, bildiğimiz gibi, birincisinde sözkonusu olmayan antagonist bir sınırın çizilmesini içermektedir. Toplumsalı inşa etmenin birinci biçimini *fark mantığı*, ikincisiniyse *eşdeğerlik mantığı* olarak adlandırmaktayım" (Laclau, 2007, 96).

7 Bu konuda benzer bir tespitle, Çulhaoğlu'nun sosyalist düşünceye ilişkin bir değerlendirme yazısında da karşılaşıyoruz. Çulhaoğlu, sosyalist düşünce içinde bir yanda güncele, var olan harekete odaklanan; diğer taraftaysa iktidar perspektifi vurgusuyla geleceği, nihai hedefi öne çıkaran iki damar olduğunu söylüyor ve aralarındaki mevcut kopukluğu aşarak bu iki damarı buluşturmanın taşıdığı önemi vurguluyor. Yukarıda fark mantığına dayalı pozisyon alma olarak atıf yapılan düşünce ve eylem çizgisiyle, Çulhaoğlu'nun ikinci damar içinde genellikle baskın hale gelen çizgiye ilişkin söyledikleri arasındaki paralellik fark edilebilir: "Yarının devrimini bugünden gözetme ilkesi aslında bugün kimlere nasıl yaklaşılacağı, kimlerin nereye taşınacağı ve kimlerle ortak hareket zeminleri aranacağı gibi gündemlere işaret ederken, tersine *steril kalma* adına uzak durulması, hiç yanaşılmaması gerekenler listesi gibi kullanılmaktadır" (2018). Ortodoks tutumu, belirli tipteki eylemlerin olanaklılığına ilişkin geçerlilik koşulları bildiren epistemolojik bir söylem olarak tarif

desinden duruma göre söylemsel-ideolojik sembol ve değerler, siyasal aktörler, vb. başka şeyler anlaşılabilir. Öznelerin içinde yaşadıkları tikel (ideolojik) fikirlerle, ilk fikir (ortodoks hakikat) olarak ekonomi arasında bağ kurmaya, bunu sağlayabilecek eşdeğerleyici etkileri düşünmeye ilişkin bir diğer tayin edici güçlük de; gördüğümüz gibi ekonominin müstesna rolü varsayımıyla dolaysız bir ilişki içinde biçimlenen ve ortodoks pratiği şu veya bu ölçüde karakterize eden işte bu ikinci siyasi tavırdır.

APAÇIKLIK VE HAZIRLIK ÇALIŞMASI

Bilinç mefhumunun ortodoks söylemsel evrende üstlendiği role biraz daha eğilmekte yarar var. Foucault'nun hakikate nasıl erişileceği konusunda Descartes'ın yaklaşımına dair yaptığı bir değerlendirme, esasında hem bir bütün olarak bu metinde Kartezyen felsefi ve sol ortodoks tavırlar arasında varolduğunu söylediğimiz paralellik veya yakınlığı hem de daha spesifik olarak ortodoks tavrın bilinç ve bilinçlenme konularını ele alışındaki Kartezyen boyutu aydınlatmak bakımından epey aydınlatıcıdır. Foucault, bu değerlendirmenin yer aldığı söyleşisinde Yunan antikçağında kendilik kültürünü ve Hristiyanlıktan Rönesans'a bu kültürün geçirdiği dönüşümleri ele alır ve Descartes'ın hakikat anlayışının kendilikle kurulan ilişki açısından, antik düşüncede ve 16. yüzyıla (yani yaklaşık olarak Descartes'a) kadar Batı kültüründe karşılaştığımız yaklaşımlardan ne denli farklı olduğuna dikkat çeker. Descartes'tan önce kabul görmüş anlayışa göre bir öznenin hakikate ulaşabilmesi için öncelikle kendisini hakikati bilmeye hazır hale getirmesi gerekir. Descartes'la birlikteyse öznenin hakikati bilmesine ilişkin mesele, kendiliğin asketik hazırlanması koşulundan kurtulup bir apaçıklık meselesi halini alır: "16. yüzyıla kadar Batı kültüründe asketizm ve hakikate erişim daima öyle veya böyle anlaşılması güç bir biçimde bağlantılıdır. Descartes'ın, 'Hakikate ulaşmak için apaçık olanı görebilen *herhangi bir* özne olmam yeterlidir', dediği zaman bu çizgiden koptuğunu düşünüyorum. … Dolayısıyla (Descartes açısından, mk) gayri ahlaki olup hakikati bilebilirim. Bana göre bu az veya çok açık bir biçimde önceki bütün bir kültür tarafından reddedilen bir fikirdir. Descartes'tan önce bir kimse mülevves (impure) ve gayri ahlaki olup hem de hakikati bilemezdi. Descartes'la birlikte doğrudan apaçıklık yeterlidir. Descartes'tan sonra asketik olmayan bir bilgi öznesine sahibiz. Bu değişim modern bilimin kurumsallaşmasını olanaklı hale getirdi" (279, 1997). Foucault, Descartes'ın yaklaşımının bütün bir Batı kültürü içinde temsil ettiği radikal kırılmayı ele almadan hemen önce dikkate değer bir şekilde Pascal'dan bahseder ve Pascal'ın dünyaya ilişkin bilgimizi kendilik pratiklerimizle (kişinin kendiyle girdiği pratik ilişkiyle) belli bir ilişki içine sokan geleneksel konumu sürdürdüğünü belirtir.

O halde artık Foucault'nun değerlendirmesindeki "aydınlatıcı" olduğunu söylediğimiz şeye gelebiliriz: Foucault'nun Descartes ve Pascal arasındaki farklılık veya zıtlığa ilişkin değerlendirmesi, belirli bir açıdan, ideoloji (ve dolayısıyla bilincin) nasıl ele alınması

---

ederken, aklımızda biraz da güncele dair siyasal püritenliğini (fark mantığına binaen yalnız ve güzel olmayı seçmesini) bu tür bir gelecek öngörüsü yoluyla gerekçelendiren bir söylem biçimi vardı. Öte yandan bahsettiğimiz paralellik, elbette, Çulhaoğlu'nun değerlendirmesinde ele aldığı ilk damarı "doğru" siyasal çizgi olarak gördüğümüz anlamına da gelmiyor.

gerektiğine dair Marksizm içindeki iki temel kavrayış biçimi arasındaki farklılığı yankılar. Bunlardan bu yazıda konu ettiğimiz ve ortodoks tavır olarak andığımız şeye atfedebilecek olan ilkinde, bilinç daha ziyade bir fikir meselesi olarak ve dolayısıyla yanlış bilinç olarak ideoloji de toplumsal gerçekliğin tersine çevrilmiş yansımalarından oluşan yanıltıcı, çarpıtılmış fikirler olarak ele alınır. Bilindiği gibi bu kavrayışın kaynağı doğrudan doğruya Marx'ın Alman İdeolojisi'nde geliştirdiği ve ideolojinin saf yanılsama olarak görülmesine dayalı ideoloji teorisidir. Althusser'in kendi zamanına kadar (sadece o zamana kadar mı?) şu veya bu biçimde etkili olmayı sürdürmüş olan bu teoriye karşı öne sürdüğü ikinci yaklaşımdaysa, filozofumuzun deyimiyle "ideal, zihinsel (spiritual) bir varoluşla donanmış fikirler" olarak fikirler anlayışı bir tarafa bırakılır ve ideolojilerin (veya isterseniz ideoloji olarak fikirlerin) maddi bir varoluşa sahip oldukları söylenir. Kısaca anımsayalım: "bir ideoloji, bir aygıtta ve bu aygıtın pratiğinde ya da pratiklerinde varolur hep. Bu da maddi bir varoluştur" (2014, 73).[8] Althusser'in mevzubahis metindeki temel dertlerinden birinin de bunu söylemek olup olmadığı bir yana, ideolojinin maddi bir varoluşa sahip olduğunu öne sürmek elbette tabiyete karşı verilecek mücadeleyi de aygıtlar, maddi pratikler ve edimlerle dolaysız bir ilişki içinde ele almayı gerektirir. Oysa yukarıda andığımız ilk yaklaşımda olduğu gibi ideolojiyi fikirlerden oluşan bir şey olarak kavradığımız ölçüde, siyasal özgürleşmeyi de ideoloji olarak karşımıza çıkan yanlış fikirlere karşı doğru fikirlerin öne sürülmesi sürecine dayalı bir bilme meselesi olarak görmeye meyledeririz. Bu temel fark, Foucault'nun Pascal ve Descartes arasındaki farka ilişkin değerlendirmesini anıştırır. Anıştırır zira Descartes'la birlikte hakikate erişmek için kendiliğin asketik hazırlanması koşulunun ortadan kalkarak apaçıklığın yeterli hale gelmesi gibi, yani hakikatin bizatihi bir apaçık şekilde bilme meselesi halini alması gibi, burada da tabiyet ve özgürleşmeyi temelde bir bilinç ve bilme meselesine dönüştüren epistemolojik bir tutum alış sözkonusudur. Bu bakımdan, Althusser'in, ideolojinin fikirler olarak ele alınmasına dayalı fikirler olarak ideoloji kuramının karşısına, bilmeyi kendilik pratikleriyle belli bir ilişki içinde gören Pascalcı konumdan hareket eden bir ideoloji kuramı koymuş olması anlamlıdır. Böylelikle Marksist filozofumuzun kuramı, metninde ideoloji konusunda iki karşıt pozisyon olarak ortaya çıkan ayrışma yoluyla, hem

8 Elbette, Althusser birkaç sayfa sonra şunu da eklemeyi ihmal etmez: "Bir ideoloji yoluyla ve bir ideoloji içinde olanlar dışında hiçbir pratik yoktur." Althusser'in yukarıdaki ve burada andığımız değerlendirmelerinde ideoloji ve pratik arasındaki ilişki bakımından birbirinin aksi şeyler söylediği düşünülebilir. Bu iki değerlendirme arasında bir tutarsızlık olmadığını görebilmek için, öncelikle ideoloji teriminin her birindeki özgül kullanımını ayırt etmek gerekir. Yukarıdaki değerlendirmesinde geçen "bir ideoloji" terimiyle Althusser halen bir biçimde fikirlere, fikirler olarak alınan ideolojilere atıf yapar. Dolayısıyla bunların maddi olduğuna dair tezinin doğrudan muhatabı, bilinç ve ideolojiyi halen fikirler olarak gören ortodoks tavırdır. Maddilik tezine göre öznenin belli fikirlere sahip olmak yoluyla içinde yaşadığı ideoloji, belirli bir aygıt tarafından düzenlenen pratiklerin edimlerinde varolan "bir" ideolojidir. Öte yandan, bu aygıtın kendisiyse artık bu türden fikirlerle ilişkisi olmayan bir biçimde "ideolojik" bir aygıttır; tıpkı diğer ideolojik aygıtlar gibi egemen ideolojiyi (Althusserci büyük Öteki'yi) cisimleştirmesi ve bu ideoloji yoluyla işlemesi anlamında. O halde, Althusser'in yukarıda andığımız ilk değerlendirmesinde geçen ve halen fikirlere atıf yaptığını söylediğimiz ideoloji terimiyle kastettiği şey, "maddi bir ritüel tarafından düzenlenmiş maddi pratikleri buyuran maddi bir ideolojik aygıt içinde varolan ideoloji" (2014, 77), yani bir kısım öznelerin içinde yaşadığı herhangi spesifik "bir" ideolojidir.

Foucault'nun hakikat ve kendilikle ilişkisi bağlamında andığı felsefi tartışmayı yankılamış olur hem de ideoloji meselesine bu felsefi geri plan üzerinde yükselen kuramsal bir çözüm getirme çabasını temsil eder.

Şimdi, tabiyeti ve özgürleşmeyi temelde bir bilinç ve bilme meselesine dönüştüren epistemolojik bir tutum alış olarak andığımız ortodoks tavıra geri dönelim. Öncelikle, ortodoks söylem açısından bu tavır veya pozisyonda, bilmenin maddi bir önkoşula sahip olduğu ve her bilmenin belli bir toplumsal pratik içinde bir bilme haline geleceği şeklindeki materyalist derse aykırı bir şey olmadığı öngörülebilir. Öngörülebilir çünkü ortodoks evrende tabiyet ve özgürleşmenin bir bilme meselesi olarak ele alınışında varlığını güçlü biçimde gördüğümüz Kartezyen boyut, sözkonusu olan bu bilmeye kimin erişebileceği sorusu olduğunda belirli bir materyalizm tarafından sınırlanmıştır: Ortodoks söylemde devrimci bilmeye namzet yegâne fail işçi sınıfıdır ve işçi sınıfının bilmesi için gereken "hazırlık çalışması" aşamasından nesnel olarak yani üretim ilişkileri içinde belirli bir konuma sahip kimselerden müteşekkil bir toplumsal sınıf olması itibariyle hâlihazırda zaten geçmiş olduğu varsayılır. (Elbette sınıfsal olarak işçi sınıfının dışında yer alsalar dahi sosyalistlerin veya kimi sosyalistlerin biliyor olmaları gerçeğinin, bu materyalizmle bağdaştırılması gerekir. Bunun olası yollarından biri, Koç gibi, Kartezyen zihin-beden ikiliğini veri alıp, sosyalistlerin "işçi sınıfı hareketinin zihnini" temsil ettiklerini söylemektir. Bkz. 2015) Başka deyişle, ortodoks materyalizm açısından, Foucault'nun hakikatin bilinmesi için – kendi etik sorunsalı nezdinde – "kendiliğin hazırlanması" olarak adlandırdığı önkoşul, işçi sınıfının nesnel koşullarında çoktan güvence altına alınmıştır. Paradoksal bir ifadeyle, işçi sınıfı her zaman hazırdır, eksik olan bilinci (bilgisi) yani hazır olduğunun farkında olmamasıdır. Dolayısıyla, ortodoks tavır içinde kimin nasıl bilebileceği konusunda belirli bir materyalist pozisyonla karşılaşırız ama bu pozisyonun içeriğini, Foucault'nun vurguladığı anlamda bir "hazırlık çalışması"ndan ziyade, bir yapısal ön-şart olarak kavramak çok daha uygun düşer. Zira bu tavır açısından kapitalizmden özgürleşmemizi olanaklı kılacak devrimci bilgi, bir hazırlık çalışmasından geçmesi koşuluyla "herhangi" bir özne tarafından değil, ancak ve ancak "hâlihazırda" belirli bir toplumsal konuma sahip olan belirli bir özne – işçi sınıfı – tarafından cisimleştirilebilir. Belirtmeye gerek yok ki, bu yapısal ön-şart veya eşdeyişle kimin nasıl bilebileceği konusunda ortodoks evrende karşılaştığımız materyalist pozisyonun kendisi de, yukarıda ele aldığımız nesne-neden olarak ekonomi anlayışının bir sonucudur.

Tam da bu noktada, ortodoks söylemin sınıfın "oluşan" bir toplumsal güç olduğu yaklaşımı konusundaki hudutlarını görmemiz de mümkün hale gelir. Ortodoks söylemde karşılaştığımız "oluşum" kavramı (işçi sınıfının oluşumu, vb.) her zaman bir mübalağa barındırır, temelde teleolojik bir işlem olarak kavranır. Zira sınıf – eğer oluşacaksa – zaten her zaman olmuş olması gereken şeyi olması için, yani bir sınıf olarak kurtuluşunun ancak kapitalizmin ortadan kalkmasıyla mümkün olacağı şeklindeki devrimci gerçeği "bilmek" için oluşacaktır (kısacası, bu kavramla sözkonusu edilen esasında, Verwirklichung, gerçekleşmedir). Bu bakımdan oluşum kavramının ortodoks söylemsel evrende kavramsal değil veya ondan çok daha evvel retorik bir işleyişe, söyleme öbür türlü yani kavramsal olarak başarılması imkânsız olan bir tutarlılık kazandırma gayesine dönük bir işleyişe sahip olduğu

söylenebilir. Kavramsal olarak başarılması imkânsız bir tutarlılık ifadesiyle kast ettiğimiz daha açık olarak şu: Oluşum kavramı, devrimci bilmeye aday yegâne aktör olduğu halde işçi sınıfının içinde bulunduğumuz ağır koşullarda halen neden bilemediği sorusunu, kuramsal öncüllere zarar vermeden geleceğe havale etmeyi, yani bir tutarsızlığı ertelemeyi olanaklı kılar. Bilinç kavramının ortodoks söylemde dâhil edildiği söz oyunları için de benzer bir durum geçerlidir. İşçi sınıfının mevcut siyasal atıllığının henüz sınıf bilincinden yoksun olmasıyla, kendi için bir sınıf olmaması gerçeği, vb. ile açıklandığı yaygın söz edimlerini düşünelim. Bir duruma verilen adın bizatihi bu durumun açıklaması olarak öne sürüldüğü ve ortodoks düşünüşte oldukça yaygın bir şekilde karşılaştığımız bu edimler, elbette açıklamaya değil ama totolojiye iyi bir örnek oluştururlar.[9]

Marksist kuramda bilinç kavramının sahip olduğu epistemolojik ağırlığa eleştirel yaklaşan isimlerden biri de Bourdieu'dur. Gelgelelim tam da bu nedenle, Bourdieu'nun bir yandan Marksizmin bir tür Kartezyen felsefe olarak varlığını sürdürdüğünü söylerken, diğer taraftan Althusser'in ideoloji konusundaki yaklaşımını sadece ve sadece bilim-ideoloji ayrımı bağlamında anması en azından ihmalkârlık sayılmalıdır.[10] Zira Althusser'in ideoloji metninde konuyu ele alış biçiminin tam da Kartezyen felsefenin Marksizm içindeki etkilerini hedef aldığı ve dolayısıyla öne sürdüğü ideoloji kavramının bu etkileri bertaraf etmeye dönük teorik bir müdahale anlamı taşıdığı söylenebilir. Söylemeye çalıştığımız şey daha açık olarak şu: Althusser'in ideolojiye yakalanmış öznesi – ki Althusser'e göre özne olmanın yegâne biçimi budur – pekâlâ Kartezyen cogito'nun bir parodisi olarak görülebilir ve böyle olduğu ölçüde de filozofun ideoloji metninde sunduğu temel tezler (ideolojinin maddiliği, vb.) Kartezyen tanıtlamaya dönük esaslı bir polemik işlevi kazanırlar. (Althusser'in teorik müdahalesinin tabiyete karşı mücadele anlayışımıza ne tür katkılar yapabileceğine yazı boyunca yeri geldikçe ve kısmen değindik; bu katkıların etraflıca ele alınmasıysa açık ki bu yazının konusu dışında kalıyor.) Elbette polemik deyince ilk akla gelen kavram "apaçıklık" kavramıdır. Althusser apaçıklığın en temel ideolojik etki olduğunu ileri sürer zira herhangi bir apaçıklık ancak onu apaçık hale getiren ideolojik bir pratikle ve pratik içinde mümkündür, dolayısıyla da sözkonusu olan esasında her zaman için belli bir ideolojiye

---

9 Böylece, yukarıda ortodoks söylemin semptomu olduğunu söylediğimiz bilinç kategorisinin başka bir boyutuna, retorik kullanımına da değinmiş olduk. Bu noktada kavrama yönelik bu çifte teşhisin bir çelişkiye işaret etmediğini belirtmekte yarar var. Yukarıdaki argüman açısından semptom olarak bilinç kategorisi üzerindeki epistemolojik yük, ortodoks teorik kavrayışın kendi önermeleri düzeyindeki temel bir tutarsızlığa işaret ederken; bu kategoriye dayalı söz edimleriyse, bu tutarsızlığı iptal etmek suretiyle teoriye kapalı ve tutarlı bir evren niteliği kazandırmaya yönelik retorik bir işlev, psikanaliz terimleriyle bir fantazi işlevi görürler. "Temel bir tutarsızlık" olarak andığımız şeyi, Foucault'nun Bilginin Arkeolojisi'nde ortaya koyduğu analiz çerçevesi itibariyle, ortodoks teorinin epistemolojikleşme/bilimsellik eşiğiyle, biçimselleşme eşiği arasında varolan bir tutarsızlık olarak ele almak da mümkün görünmektedir. Bu son noktaya şu an için sadece değinmiş olalım.

10 "Bence, özellikle, ideoloji kavramının başat kullanımlarından birisi, bilim insanları ve diğerleri arasında güçlü bir kopuş yaratma amacına yönelikti. … Kuramcılar, 'sen bir ideologsun' diyebiliyorlardı. Örneğin, Althusser, 'sözümona sosyal bilimler' diyebiliyordu. Doğru bilgi, yani bilimin sahibi ve yanlış bilinç arasındaki görünmez ayrımı görünür kılmanın bir yoluydu. Bence bu, son derece aristokratça bir tutumdur. Aslında, 'ideoloji' sözcüğünü sevmememin nedenlerinden birisi, Althusser'in aristokratça düşünmesidir." (2011, 400-1)

olan tabiyetimizin apaçıklığıdır. Althusser'in yukarıda andığımız sözlerinden uyarlayarak söyleyecek olursak, bir ideoloji yoluyla ve bir ideoloji içinde olanlar dışında hiçbir apaçıklık yoktur. Yoktur zira bütün apaçıklıklar, onun bir apaçıklık olarak yaşanmasını sağlayan ve belirli bir ideolojik aygıt tarafından düzenlenen bütün bir maddi önkoşullar (ritüel, pratik, edim) tezgâhından – Focault'nun etik bağlamında atıf yaptığı "hazırlık çalışması"ndan – hâlihazırda geçmiş olmayı gerektirir. İşte, tabiyet, apaçıklığa ödediğimiz bu bedeldir. Bu argüman çizgisi, doğrudan doğruya Descartes rasyonalizminin meşhur "açık-seçiklik" (açık ve seçik şekilde algıladığım her şey doğrudur) prensibine dönük güçlü bir eleştiri barındırır. Althusser'in ilgili tezlerinin Kartezyen kavrayışa dönük polemik boyutunu belirgin kılmanın en iyi yollarından biri, belki de iki filozofun temel önermelerini bir diyalog şeklinde tasarlamak olurdu:

> D: Ben kendimin düşünen bir varlık olduğundan eminim ve artık "açık ve seçik" şekilde algıladığım her şeyin doğru olduğunu genel bir ilke olarak belirleyebilirim. (Elbette diyaloğun açılış sözleri olarak buraya, Foucault'nun Descartes'a ilişkin yukarıda andığımız tasviri de uygun düşecektir: "Hakikate ulaşmak için apaçık olanı görebilen *herhangi bir özne olmam yeterlidir.*")
>
> A: "Apaçıklıklar" her zaman birincildir zaten. Bir kelimenin bir şeyi adlandırmasını veya bir anlama sahip olmasını sağlayanlar da dâhil, tüm apaçıklıklar gibi sizin ve benim özne olmamız "apaçıklığı"da ideolojik bir etkidir, temel ideolojik etkidir.
>
> D: Peki ya Tanrı! Her tür bilginin kesinliğinin ve doğruluğunun, tek hakikat olan Tanrı'nın bilgisinden kaynaklandığını "açıkça" görüyorum. Açık ve seçik olan her algı kaynağını mutlak surette Tanrı'dan alır ve bu yüzden tartışmasız doğrudur.
>
> A: Gerçekten de, farkına varmadan edemediğimiz, karşı karşıya kaldığımızda da kaçınılmaz ve doğal bir tepkiyle "Apaçık ortada! Gerçekten de doğru!" diye haykırdığımız (Tanrı gibi) apaçıklıkları apaçıklık olarak dayatmak ideolojinin özelliğidir zaten!
>
> D: İyi de Tanrı fikri bende "doğuştan" vardır ve bende doğuştan olan fikirlerin ilki ve en önemlisidir.
>
> A: "Her zaman zaten" ideolojik özneler olduğumuzla ilgili sözlerime bir göz atmanızda yarar görüyorum, sevgili dostum!

SONUÇ YERİNE:
İLK NEDEN OLARAK ORTODOKS HAKİKAT

Sonuç olarak, Descartes'ın yukarıda atıf yaptığımız metninin isminin "İlk Felsefe Üzerine

Düşünceler" olması gibi, ortodoks akıl da "Özgürleşmenin İlk Nedenleri" üzerine bir düşünce silsilesi olarak görülebilir. Ve Descartes'ın varlık kuramının "herhangi bir varolanı bilinebilirlik koşulları açısından gündeme getiren epistemoloji tabanlı bir öğreti" (Günok, 2012, 59) olması gibi, ortodoks tasarı da esas olarak siyasal ve toplumsal özgürleşmenin koşullarının ve bu koşulların yerine getirilmesinin yaşadığımız toplumdaki olanaklılığının geçerliliğine ilişkin epistemoloji tabanlı bir söylemdir. (Bkz. yukarıda Foucault'dan hareketle, olanaklı eylemler için gerçeklik koşulları bildiren siyasal söylemlerle, belirli tipteki eylemlerin olanaklılığına ilişkin geçerlilik koşulları bildiren – ortodoks – söylemler arasında yaptığımız ayırım.) Daha spesifik olarak, radikalliği etkinleştirici olmaktan ziyade güçlü bir siyasi apolojizm unsuru barındıran bir hakikat söylemidir. Bu söylemin taşıyıcısı olan ortodoks solcuylaysa, genellikle, bir dizi teorik siyasi ön kabul tarafından tanımlanan epistemolojik-siyasal bir öbek veya çevrenin mensubu olarak karşılaşırız. Ama ortodoksluk, ona atfettiğimiz nitelikleri siyasal bünyesinde az çok etraflıca ihtiva eden bir solcu tipini anıştırmaz sadece. Ortodoksluk, çoğu zaman bundan daha da önemli olarak, solda rastladığımız çeşitli pozisyonları katedebilen, dolayısıyla etki alanı tek tek öbeklerin ötesine uzanan, söylemsel cazibesini büyük ölçüde siyaseten kötürümleştirici etkileriyle sağladığı retorik haz (sol damaklarda bıraktığı tat) arasındaki fasit daireye borçlu olan özgül bir performans, bir tavırdır aynı zamanda.

Bitirmeden evvel, bu tavırda cisimleşen hakikat söylemine, daha doğrusu bu söylemin dayandığı teorik varsayımlar yoluyla eklemlenmiş (sayısız) söz edimine tipik bir örnek verelim: "Adalet talebi, AKP iktidarında, toplumsal bir sorun haline gelmiştir. Adaletin, aynı zamanda işçi sınıfının yaşadığı büyük adaletsizlik ortaya konmadan ele alınması ancak burjuva siyasetin bir konusudur. *Bugün yurttaşlarımızın yaşadığı adaletsizlik bir düzen sorunu olarak görülmelidir. Adaletsizliğin temelinde, AKP olsun olmasın, sömürü düzeninin bulunduğu net olarak ortaya konmak zorundadır*" (Kılçer, 2017, italikler benim). Bugün, içinde bulunduğumuz toplumsal siyasal koşullar itibariyle, içinde mevcut siyasal iktidarın olmayabileceği bir sömürü düzeni olabileceğini varsaymak, "düzen" kavramını bu varsayıma imkân veren bir soyutlama düzeyinde ele alabiliyor olmak dahi, bu hakikat söyleminin yapısı hakkında epey aydınlatıcı. Epistemolojik olanaklılık koşullarını yazı boyunca belirgin kılmayı denediğimiz veya eşdeyişle hangi teorik kabullere tabiyet koşuluyla apaçıklaştığını göstermeye çalıştığımız bu ele alış; esasında Marksizm biçimi altında Kartezyen bir tutumla, olguların (örn. düzen "dediğimiz" olgunun) anlamının siyasal toplumsal pratiğimizde değil bu pratiğe önsel (a priori) normatif bir çerçevede yattığını kabul eden rasyonalist bir tavırla karşı karşıya olduğumuzun bir göstergesi, kanımızca. Bu tavra ve bunun siyasi sonuçlarına ilişkin esas meseleyse, kendi siyasi kimliğimizle hâlihazırda bu kimliği paylaşmayanlar arasında bir bölünmeyi veri alması değil, bu bölünmenin Kartezyen evrendeki ikiliklere (doğuştan fikirler – arızi, dışarıdan gelen fikirler; zihin – beden, vb.) benzer bir yarılma tarafından damgalanmış olması; sol siyasi çağrılar ve ilan edilmiş muhatapları arasına siyaseten aşılması olanaksız epistemolojik bir uçurum yerleştirmesidir. Şu halde, şimdi burada hızlıca söyleyip geçtiklerimiz üzerine başka bir zaman daha etraflıca düşünmek ve bu hakikat söyleminin epistemolojik anatomisini daha kapsamlı bir şekilde – imkân tanıdığı ve mani olduğu siyasi performans veya tavırları genişçe hesaba katarak – ele almak; onun

metafizik ayartılarından etkili biçimde sıyrılmış bir radikal sol tavrın inşası için elzemdir!

Kaynaklar

Althusser, Louis. (2014), İdeoloji *ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, Louis. (1976), *Essays in Self-Criticism*, NLB.

Althusser, Louis. (1971), "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press.

Althusser, Louis. (1969), *For Marx*, The Penguin Press.

Bourdieu, Pierre & Eagleton, Terry. (2011), "Bir Röportaj: Doxa (Kanaat) ve Ortak Yaşam", İdeolojiyi Haritalamak içinde, haz. Slavoj Zizek, Ankara: Dipnot Yayınları.

Coşkun, M. K. (2016), "Büyük Depresyon, faşizm, sol", 18.12.2016, *Birgün*.

Çulhaoğlu, Metin. (2018), "Bugünden geleceğe gelecekten bugüne", İleri Haber, ilerihaber.org

Descartes, Rene. (2013), *Metafizik Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Foucault, Michel. (1997), *Ethics: subjectivity and truth*, edited by Paul Rabinow, New York: The New Press.

Foucault, Michel. (1972), *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, New York: Pantheon Books.

Günok, Emrah. (2012), "Sum, Ergo Cogito: Ego'nun Fenomenal Zeminine İlişkin Heideggerci Çözümleme", Posseible, sayı 2.

Hegel, G. W. Friedrich. (1995), *Tarihte Akıl*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kılçer, Kurtuluş. (2017), "Adalet Yürüyüşü: Türkiye solunda tuhaf bir tartışma (2)", 05.07.2017, *Gazete Manifesto*.

Koç, Ferda. (2015), "Komünist Manifesto ve sınıflar mücadelesi", *Sendika.Org*

Laclau, Ernesto. (2007), *Popülist Akıl Üzerine*, Ankara: Epos Yayınları.

Newman, Lex. (2016), "Descartes' Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/descartes-epistemology/>.

Ning, Yin-Bin. (1994), "Althusser's Structuralist Model", *Humanities East/West*, 12.

Smith, Kurt. (2016), "Descartes' Theory of Ideas", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/descartes-ideas/>.

Stout, G. F. (2013), *Analytic Psychology Volume 1*, New York: Routledge.

Zizek, Slavoj. (2011), *Kırılgan Temas*, İstanbul: Metis Yayınları.

Zizek, Slavoj. (1993), *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.

ÖZETLER/ABSTRACTS

Hegel'in Erken Dönem Eserlerinde 'Tanınma Uğruna Mücadele'

Aras Ergüneş

Özet: 1990'lı yıllardan sonra Batı'da hem akademide hem de kamusal alanda yürütülen 'kimlik politikaları' ve 'farklılık politikaları' tartışmaları G. W. F. Hegel'in tanınma temelli özne yaklaşımına olan ilgiyi artırmıştır. Hegel'in erken dönem yazılarından itibaren izini sürebildiğimiz 'tanınma uğruna mücadele' yaklaşımı, filozofun özne tanımında merkezinde durmaktadır. Bu makale, Hegel'in Jena Dönemi'nde kaleme aldığı üç temel metinde 'tanınma uğruna mücadele' yaklaşımını filozofun düşünce dünyasındaki yeri ve önemi açısından inceleyecektir. Hegel'in erken dönem çalışmalarında farklı bir bireyselleşme yorumu olarak ortaya koyduğu bu yaklaşım bu makalede liberalizmin klasik birey yaklaşımı ile karşılıklı olarak ele alınacak ve Hegel'in özne tanımının getirdiği yenilikler ortaya konmaya çalışılacaktır.
Anahtar Kelimeler: Öz Bilinçlilik, Tanınma, Mücadele, Birey, Özne

'The Struggle for Recognition' in Hegel's Early Writings

Abstract: In the aftermath of 1990s, the debates on 'identity politics' and 'politics of difference' carried out both in the Western academia and public sphere increased a renewed interest in G. W. F. Hegel's recognition-based approach to subjectivity. This approach which is identified as struggle for recognition is a conception that is central to Hegel's definition of the subject and can be traced in his early writings. This paper examines Hegel's conception of the struggle for recognition in his three texts from the Jena Period and focuses on the place and significance of this conception in Hegel's ouevre. Hegel's conception as a different understanding of subjectivity will be compared to the definition of subjectivity in classical liberalism with a view to demonstrating Hegel's transformation of the concept against his liberal and anti-liberal critics.
Keywords: Self Consciousness, Recognition, Struggle, Individual, Subject

Heidegger'in Tarihsel Bir Halk-Volk Olma Anlayışında Kimlik ve Irkçılık Meselesini Yeniden Düşünmek

Çiğdem Yazıcı

Özet: Heidegger'in 1934'te verdiği Mantık Dersleri'nde beliren bir halkın tarihsel olması fikrindeki halk-Volk ve tarihsel olma kavramlarının yakın bir okuması bize bu kavramlarla ortaya çıkabilecek tartışmalı bir kimlik fikri sunar. Burada Varlık ve Zaman'dan miras kalan tarihsellik anlayışı ile özcülüğe düşmeyen, geleceğe açık varoluşsal bir kendi-olma imkânı ve kim olma sorusunu barındıran ontolojik bir kimlik fikri belirir. Fakat bu derslerdeki tarihsel olma ve Volk kavramlarıyla birlikte çeşitli ırkçı varsayımları barındıran fikirler de belirir. Bu kavramların, Heidegger'in Nazi Volk fikirleriyle hesaplaşmak için giriştiği Batı özne metafiziği eleştirilerine rağmen, özellikle son yıllarda yayınlanan Heidegger'in felsefi günlükleri olarak bilinen Kara Defterler' den öğrendiğimiz kadarıyla, düşüncesinde var olagelen Antisemitik ve Batı-merkezci

ayrımlardan neden kurtulamadığı, incelenmesi ve sorgulanması gereken bir konudur. Makale, hem bu gerekliliğe hitaben hem de felsefecilerin içine düşebileceği önyargılı düşüncelerle örülü kimlik fikirlerine karşı eleştirel ve felsefi bir tutumla farkındalık kazanma amacıyla yazılmıştır.
Anahtar kelimeler: Heidegger, Volk-Halk, Tarihsel Olmak, Kim Olmak

Abstract: A close reading of Heidegger's 1934 Logic Lectures, focusing on the concepts of people-Volk and becoming historical in the idea of a becoming historical of a people offers us an idea of identity for discussion. In these lectures, with the idea of historicality inherited from Being and Time, an ontological idea of identity might appear with the question of being who and with the possibility of a non-essentialist and existential way of becoming oneself of which future is open. Yet, some racist assumptions also appear in these lectures with those ideas of becoming historical and Volk. It is needed to question why Heidegger's ideas could not be immune to some discriminative Euro-centric discourses and the longstanding ideas of Anti-semitism, which we also see in his Black Notebooks, in spite of his confrontation with the Nazi ideas of Volk and even when he was involved with the critique of the traditional assumptions of subjectivity in Western thought. The article aims to address this need and to attain, with a critical and philosophical approach, an awareness about prejudiced ideas of identity in philosophy.
Key words: Heidegger, Volk-People, Becoming Historical, Being Who

Butler'ın Hegel Okuması: Tanınma ve Evrensellik

Damla Uçak - Songül Demir

Özet: Bu çalışmada tanınma ve evrensellik kavramları bağlamında Judith Butler'ın Hegel yorumları üzerinde durulmaktadır. Çalışmadaki temel tezimiz, Butler'ın Hegelci düşüncede evrensel ve tikelin başkalıkla aynılaşmaya dönüşmesi tespiti sonucunda farklılığın geri plana itilmesinin önüne geçmek için radikal demokrasiye eklemlenen bir Hegelci düşünce geliştirdiği yönündedir.
Anahtar Kelimeler: arzu, tanınma, evrensellik, kimlik, radikal demokrasi.

Butler's Reading of Hegel: Recognition and Universality

Abstract: This study will try to reading of Judith Butler's though of Hegel in the context of recognition and universality. In this study, our main thesis is that, regarding to the Butler's articulation of Hegelian thought that universality and particularity becomes same based in otherness, Butler develops a Hegelian thought that confirms radical democracy in order to prevent the pushing back of difference.
Keywords: desire, recognition, universality, identity, radical democracy.

Önceki sayıların içeriği

69: Cumhuriyetçilik

Filiz Zabcı: Karma yönetim ve cumhuriyet ilişkisi bağlamında Aristoteles, Polybios ve Machiavelli üzerine bir inceleme. Armağan Öztürk: Salisbury'lu John'dan Machiavelli'ye erken rönesans ve rönesans cumhuriyetçiliği. Cemal Bali Akal: Machiavelli'nin cumhuriyeti ve cumhuriyetleri. Norberto Bobbio ve Maurizio Viroli: Cumhuriyet, erdem ve yurtseverlik. Ali Yaşar Sarıbay: Toplumun politik kurumlandırılması: anayasacılık-cumhuriyetçilik bağı. Devrim Sezer: Cumhuriyetçi hafıza: romantik tahayyülden kozmopolit tahayyüle geçiş. Margaret Canovan: Yurtseverlik yetmez. Efe Baştürk: cumhuriyetçilik ya da fenomenolojik varoluşun [yurttaşlık] ontolojik [yurt] inşası. Koray Tütüncü - Fatma Tütüncü: Rousseau'nun siyaset felsefesi ışığında navot'un bağı'ndan cumhuriyet bağına 139 Soner Kavuncuoğlu: Alexis de Tocqueville ve cumhuriyetçilik. Özlem Denli: John Rawls ve Philip Pettit'in özgürlük anlayışları: cumhuriyetçiliğin yalnızlığı. Oliver Marchart: Sivil toplumcu cumhuriyetçiliğin siyasal teorisi: Claude Lefort ve Marcel Gauchet. Ahmet Umut Hacıfevzioğlu: Montesquieu'de iktidar ve özgürlük.

68: Müşretekler

Pierre Dardot - Christian Laval: Müştereğin arkeolojisi. Eylem Akçay - Umut Kocagöz: Bir siyaset rasyonalitesi olarak müşterekleştirme. David Bollier - Silke Helfrich: Dönüştürücü bir tasavvur olarak müşterekler. Elif Demirkaya: Entelektüel mülkiyetin imkânsızlığı ve düşüncenin müşterek üretimi üzerine bir deneme. Gigi Roggero: Müşterekler üzerine beş tez. Aras Özgün: Müşterek bir sözcük: Michael Hardt ve Gigi Roggero'ya yanıt. Begüm Özden Fırat: Park, mera, sinema: müşterekleri mülkiyetle birlikte düşünmek. Fikret Adaman: Özyönetimsel müşterek yapılarda temel sorunsallar. Emre Uzun: Savaş ve kitlesel göç bağlamında müşterekler ve ortak yaşam. Tanzer Yakar: Wittgenstein: dil oyunlarını mümkün kılan ortak zemin.

67: İslam ve Kadın

Fatmagül Berktay: Dinsel ideoloji, toplumsal cinsiyet ve islam motifli muhafazakârlaşma. Amina Wadud: Vatandaşlık ve inanç. Çağlayan Kovanlıkaya: Kadının özgürleşmesi mücadelesinde bedenin ört(ün)me paradoksu. Ziba Mir Hosseini: Adalet, eşitlik ve müslüman aile hukuku: yeni fikirler, yeni beklentiler. Amal Grami: İslami feminizm: yeni bir feminist hareket veya kadınların haklarını elde etmesi için bir strateji?. İpek Merçil: Başörtüsünün tüketim ve gösteriş ile imtihanı. Gülşen Çakıl Dinçer: Kadının insan hakları bağlamında adalet tartışması. Sema Ülper Oktar: Tin ve ten karşıtlığı: cinsel suçluluk teması.

Andıklarımız: Doç. Dr. Hüseyin Batuhan, Prof. Dr. Aşkın Karadayı, Doç. Dr. Server Tanilli, Dr. Taner Yelkenci, Prof. Dr. Uluğ Nutku , Prof. Dr. Ahmet Cevizci, Prof. Dr. İsmail Düvenci, Doç. Dr. Güven Savaş Kızıltan, Prof. Dr. Ömer Naci Soykan

gelecek sayı:
Değer
yazıların son teslim tarihi: 30. 11. 2018

ISSN:1309-9175